STUDIEN UND BEITRÄGE
ZUR
ERKLÄRUNG UND ZEITBESTIMMUNG COMMODIANS

INAUGURAL-DISSERTATION
ZUR
ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE
DER
PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT (I. SEKTION)
DER K. LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT ZU MÜNCHEN

VORGELEGT VON

JOSEF MARTIN

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

LEIPZIG
DRUCK VON AUGUST PRIES
1913

Eingereicht am 12. XI. 1912.

Genehmigt auf Antrag der Herren Professoren Dr. Weyman und Dr. Vollmer.

Tag der mündlichen Prüfung: 30. I. 1913.

Vorbemerkung.

Seit Ebert in seiner Abhandlung über das Carmen Apologeticum Commodians versucht hat, den Dichter dem dritten Jahrhundert zuzuweisen, ist bei dem regen Interesse, das die neuere Forschung an dieser interessanten Erscheinung in der altchristlichen Literatur nimmt, der Streit darüber nicht verstummt. Von einschneidender Bedeutung in diesem Kampfe der Meinungen wurde die Veröffentlichung Brewers „Kommodian von Gaza, ein arelatensischer Laiendichter", in welcher der Gelehrte den Versuch wagte, die Lebenszeit des Dichters zwei Jahrhunderte unter dem von Ebert angenommenen Zeitpunkte festzulegen und ihm zugleich als Heimat oder Aufenthaltsort Südgallien zuzuweisen. Seine Ausführungen jedoch, die auf den ersten Blick wirklich etwas Bestechendes an sich haben, wie auch seine Verteidigung gegen laut gewordene Zweifel in „Die Frage um das Zeitalter Kommodians" wurden nicht ohne Widerspruch aufgenommen; es erfolgte ein reger Meinungsaustausch mit dem Ergebnisse, daß auch jetzt noch die Frage als nicht gelöst betrachtet werden muß. So glaube ich es rechtfertigen zu können, wenn ich mich mit einer neuen Untersuchung über Commodian hervorwage und das Dunkel, das über ihm, seiner Zeit und vielfach auch seinen Dichtungen liegt, in etwas zu heben versuche.

Die bedeutende Divergenz der Meinungen kann, wie Brewer ganz richtig erkannt hat (Zeitalter VIII), nur auf bedeutsamen Fehlern in ihren Voraussetzungen und Ableitungen beruhen, und es will fast scheinen, als ob gerade jene die Hauptschuld trügen. Die Dichtungen Commodians selbst bieten aber auch oftmals in ihrer Unklarheit wie infolge der schlechten Textesüberlieferung Schwierigkeiten genug, welche einen sicheren Schluß nicht wenig

erschweren. Hinzu kommt noch die Unkenntnis der localen Umgebung, in welcher sie entstanden sind. Diese Schwierigkeiten zu beheben kann es aber nicht als genügend angesehen werden, Commodians Worte und Ausführungen lediglich mit fremden Verhältnissen und Ereignissen in Einklang bringen, diese in jene hinein erklären zu wollen, ohne erst zum vollen Verständnisse des Inhaltes vorgedrungen zu sein; es kann vielmehr nur gelingen, wenn es sich um die Gewinnung eines positiven Resultates handeln soll, durch eine ernste und eindringende Analyse der in Betracht kommenden Stellen in ihrem Zusammenhange, wie durch die Ermittelung der Quellen.

Deshalb soll es im Folgenden meine hauptsächliche Aufgabe sein, womöglich durch Aufdeckung der Quellen zum Verständnisse der Dichtungen zu gelangen und dann erst, soweit dies möglich erscheint, zur Gewinnung zeitlicher Anhaltspunkte fortzuschreiten. Zuvor jedoch soll die Glaubwürdigkeit der Notiz des Gennadius einer nochmaligen Prüfung unterzogen werden.

Daß man bei der Ermittelung der Zeit Commodians auch seine Sprache nicht außer acht lassen darf, ist selbstverständlich, wenngleich ich ihr nicht die ausschlaggebende Bedeutung einräumen möchte wie Feulner (Lit. Rundschau 1911, 488). Doch ist hier nicht der Ort zu einer solchen Untersuchung. Vielleicht bietet sich einmal an anderer Stelle Gelegenheit dazu.

Eine Geschichte der Frage zu geben glaube ich mir ersparen zu dürfen, umsomehr als bis zum Jahre 1906 Brewer in mustergültiger Weise darüber Aufschluß gegeben hat und auch Zeller und D'Alés die weiteren Neuerscheinungen gewissenhaft notiert haben.

Ich nehme hier gerne die Gelegenheit wahr, meinen Dank auszusprechen Herrn Prof. C. Weyman für das freundliche Interesse, das er allezeit an meiner Arbeit genommen, wie auch meinem jüngeren Collegen Herrn W. Frank für die schätzenswerte Hilfe bei der Correctur.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorbemerkung III
Benützte Literatur VII

I. Hauptteil.

Art und Einteilung der Dichtungen Commodians und ihre Bezeugung im Altertum.

A. Das Carmen apologeticum 1
1. Die literarische Art des Carmens 1
2. Seine Einheit 7
B. Die Bucheinteilung der Instructionen 13
C. Die Notiz des Gennadius 17
Anhang: Commodian und Lactanz 25

II. Hauptteil.

Schlüsse für die Zeitbestimmung.

A. Die Benützung der Didaskalie 35
1. Instr. II 28 pastoribus dei 37
2. Instr. II 31 pauperibus sanis 40
3. Andere Stellen Instr. II 30. 38. 34 42
4. Instr. II 27 ministris 44
B. Commodian lebt in der Verfolgungszeit 50
I. Die Ereignisse bei der Einnahme Roms C. A. 807—822 . . . 50
1. Die blutige Verfolgung 50
2. Die Goten 53
3. Der Senat 55
4. Die Juden 57
II. Vorschriften für die Christen während der Verfolgungszeit . . 59
1. Instr. II 13 de refugis 59
2. Instr. II 17, 19. Die Gräber der Märtyrer 62
3. Instr. II 9—11 65
III. Das Schisma instr. II 25. II 29 71

Seite
C. Widerlegung von Einwänden 82
1. Der Tempelraub — Ammudates 82
2. Die Klage über die seit langem marternden Tribute C. A. 889 f. 98
3. instr. I 32 sibi placentibus; iudex-Arvandus 99
D. Bestätigung dieses Zeitansatzes durch die dogmengeschichtlichen Elemente 104
1. Die Lehre über die Engel und Dämonen 106
2. Die Gnadenlehre 110
3. Der Monarchianismus Commodians 113
4. Die Antichristsage 118
Anhang A: Commodian und Hippolyt 129
Anhang B: Der Name Cyrus 131
5. Der Chiliasmus 133
E. Schluß: Die Heimat Commodians 138
Nachtrag 139
Register . . . . . 140—142

Benützte Literatur.

A.

Adhémar D'Alés, Commodien et son temps (Recherches de science religieuse 1911, 5 S. 480—520; 6 S. 599—616).

W. Bousset, Die Offenbarung Johannis (Krit. exeget. Komm. über d. N. T., begr. v. H. A. W. Meyer, XVI[5]). Göttingen 1896.

— Der Antichrist in d. Überlieferung d. Judentums, d. N. T. u. d. alten Kirche. Göttingen 1895.

H. Brewer, Kommodian v. Gaza, ein arelatensischer Laiendichter aus d. Mitte d. 5. Jahrh. (Forschungen z. christl. Lit.- u. Dogmengesch. V). Paderborn 1906.

— Die Frage um das Zeitalter Kommodians (Forsch. z. christl. Lit.- u. Dogmengesch. X 5). Paderborn 1910.

— Geschichtl. Betrachtungen zu Kommodian, (Ztschrft. f. kath. Theol. Innsbruck 1912, S. 641—650; 849—862).

Czapla, Gennadius als Literarhistoriker. (Kirchengesch. Studien IV, 1898, 1. Heft).

B. Dombart, Commodianstudien (Sitzungsber. d. K. Akad. d. Wissensch. Wien, philol.-hist. Kl. 107, S. 713—802.) 1884.

— Telesticha bei Commodian (Archiv f. lat. Lexikographie u. Gramm. VI 271 f).

A. Ebert, Allgem. Geschichte d. Lit. d. Mittelalters im Abendlande I[2]. Lpzg. 1889.

— Commodians Carmen apologeticum (Abhandlungen d. K. sächs. Ges. d. Wiss. philol.-hist. Kl. V 1870, S. 387—420).

J. Geffcken, Studien zur älteren Nerosage (Nachrichten v. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, philol.-hist. Kl. 1899, S. 441—462).

A. Harnack, Lehrbuch d. Dogmengesch. I[4]. Tübingen 1909.

M. Heer, Zur Frage nach d. Heimat d. Dichters Kommodian. (Röm. Quartalschrift XIX, 1905, S. 64—82).

P. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne III, S. 451—489. Paris 1905.

G. S. Ramundo, Quando visse Commodiano (Archivia d. Società Romana di storia patria XXIV, 1901, S. 373—391; XXV, 1902, S. 137—168).

H. Rönsch, D. Carmen apologet. d. Commodian (Ztschrft. f. hist. Theol. 42, 1872, S. 163—302).

M. v. Schanz, Gesch. d. röm. Lit. III[2] (Hdb. VIII). München 1905.

C. Weyman, Miszellanea z. lat. Dichtern (Compte rendu du quatrième congrès scientifique international des Catholiques). Freiburg (Schw.) 1898.

Th. v. Zahn, D. Heimat d. Dichters Commodianus (Neue kirchl. Ztschrft. XXI, 1910, S. 228—241).
— Apokalyptische Studien V (Ztschrft. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben VII, 1886, S. 398ff).
Fr. X. Zeller, D. Zeit Kommodians. Tübingen 1909.
— Elagabal-Ammudates u. d. Dichter Kommodian (Theol. Quartalschrift XCII Tübingen 1910, S. 170—185).

B.

Barnabae epistula, ed. O. v. Gebhardt-A. Harnack (Patr. apost. opp. I_2.) Lpzg. 1878.
Clementis Romani ad Corinthios quae dicuntur epistulae, ed. O. v. Gebhardt-A. Harnack (Patr. apost. opp. I_1.) Lpzg. 1876.
Commodiani carmina, ed. B. Dombart (C. S. E. L. XV). Wien 1887.
Cypriani opera omnia, ed. W. Hartel (C. S. E. L. III 1—3).
Didascalia et Constitutiones Apostolorum, ed. F. H. Funk. Paderborn 1905.
Die syrische Didascalie, ed. H. Achelis-Flemming (Texte u. Untersuchungen N. F. X 2). Lpzg. 1904.
Didascaliae Apostolorum fragmenta Veronensia latina, ed. Hauler. Lpzg. 1900.
Eusebius' Werke II (Kirchengeschichte), ed. Schwartz. Lpzg. 1903.
Das Buch Henoch, ed. J. Flemming-L. Radermacher. Lpzg. 1901.
Hermae pastor, ed. O. v. Gebhardt-A. Harnack (Patr. apost. opp. III). Lpzg. 1877.
— (vers. Vulgata), ed. A. Hilgenfeld. Lpzg. 1873.
Herodiani ab excessu divi Marci libri VIII, ed. Imm. Bekker. Lpzg. 1855.
Hippolyts kleinere exeget. u. homilet. Schriften (*περὶ Χριστοῦ καὶ περὶ τοῦ ἀντιχρίστου*), ed. H. Achelis. Lpzg. 1897.
— Refutationis omnium haeresium librorum X quae supersunt, ed. L. Duncker-F. G. Schneidewin. Göttingen 1859.
Hygini fabulae, ed. M. Schmidt. Jena 1873.
Irenaei opera, ed. A. Stieren. Lpzg. 1853.
Justin, Die Apologien des, ed. Krüger. Freiburg 1891.
Juvenci evangeliorum libri IV, ed. J. Huemer (C. S. E. L. XXIV).
Lactantii opera omnia, ed. S. Brandt (C. S. E. L. XIX. XXVII).
Luciani Samosatensis opera I (1893). II. III, ed. Jakobitz. Lpzg. 1887.
Die Oracula Sibyllina, ed. J. Geffcken. Lpzg. 1902.
Tertulliani opera omnia I u. II, ed. Fr. Oehler. Lpzg. 1853/54.
— I, ed. A. Reifferscheid-G. Wissowa (C. S. E. L. XX).
— III, ed. E. Kroymann. (C. S. E. L. XXXXVII.)
Testamentum vetus graece I u. II, ed. Tischendorf. Lpzg. 1869—72.
— novum graece I u. II. ed. Tischendorf. Lpzg. 1860.
Victorini Petavionensis opera (Migne, S. L. V, Sp. 301—344).
— Der chiliast. Schlußabschnitt d. Apokalypsekommentars v. Victorin, ed J. Haussleiter (Theol. Literaturblatt XVI, 1895).

I. Hauptteil.

Art und Einteilung der Dichtungen Commodians und ihre Bezeugung im Altertume.

A. Das Carmen apologeticum.

1. Die literarische Art des Carmens.

Als Pitra im Jahre 1852 zum erstenmale das Carmen herausgab, wählte er mangels eines handschriftlich überlieferten Titels die Bezeichnung „Carmen apologeticum adversus Judaeos et Gentes" und dieser Titel „Carmen apologeticum" ist seither in allen Ausgaben beibehalten worden. Erst Monceaux[1] und nach ihm Brewer[2] haben das Gedicht analysiert und die Behauptung aufgestellt, im Carmen habe man ein für die Neulinge im christlichen Glauben bestimmtes katechetisches Gedicht zu sehen, das nur eine durch den Stoff gebotene apologetische Einlage habe[3]. Der Grund für diese ihre Annahme liegt in der nicht zu bestreitenden Tatsache, daß das Carmen sich zwar an die Heiden wendet, aber jeden Angriff auf die heidnische Götterlehre und jede „Verteidigung des christlichen Glaubens ihnen gegenüber" vermissen läßt[4]. Dieser von Commodian denjenigen, „welche sich zur Annahme des Christentums entschlossen und zu diesem Behufe den Unterricht eines christlichen Lehrers aufsuchten[5]", erteilten katechetischen Unterweisung aber soll, so urteilt Brewer[6], der Plan der apostolischen Constitutionen über den Erstlingsunterricht (VII, 39) zugrunde liegen, wie aus einer Vergleichung dieser Anweisung mit der Disposition des Carmens erhelle. Der Nachweis dieser seiner Behauptung ist nun aber Brewer nicht gelungen; denn obwohl er den Plan des Carmens sich eigens

1) S. 469. 2) Br. Komm. S. 226ff.
3) V. 388—546; Br. l. c. S. 232. 4) Br. l. c. S. 229.
5) Br. l. c. S. 228. 6) l. c. S. 230ff.

zu seinem Zwecke zugeschnitten hat, sieht er sich doch selbst zu dem Zugeständnisse genötigt, daß Commodian eine Reihe von den durch die Constitutionen geforderten Lehrstücken außer Acht gelassen hat[1]. Diese Abweichungen sind aber so beträchtlich, daß die Constitutionen als Vorlage für den Dichter gar nicht mehr in Betracht kommen können[2].

Die Constitutionen verlangen nämlich zunächst einen Unterricht in der Lehre über Gott und die Trinität[3]. Das Wesen Gottes wird nun zwar vom Dichter ausführlich behandelt[4], es fehlt aber sowohl „ἡ περὶ υἱοῦ μονογενοῦς ἐπίγνωσις", wenn man nicht die Ausführung über das Erlösungswerk[5] dafür ansehen will[6], wie auch „ἡ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πληροφορία", ein Mangel, der sich durch die monarchianische Trinitätslehre des Dichters allein nicht erklären läßt. Von den drei folgenden Lehrgegenständen der Constitutionen[7] muß Brewer selbst einräumen, daß der erste und dritte keine Behandlung im Carmen findet. Die Frage über den Zweck der Weltschöpfung und die Aufgabe des Menschen sodann hat Commodian zwar berührt[8], die folgende Weisung aber „ἐπιγινωσκέτω τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, οἵα τις ὑπάρχει" wiederum übergangen[9]. Daß der Dichter eigentlich die folgenden Punkte „ὅπως ὁ θεὸς τοὺς πονηροὺς ἐκόλασεν ὕδατι καὶ πυρί, τοὺς δὲ ἁγίους ἐδόξασεν καθ' ἑκάστην γενεάν"[10] bearbeitet habe, bemüht Brewer sich vergeblich darzutun. Von den Punkten, welche diesen Teil des in den Constitutionen vorliegenden Lehrplanes ausmachen, hat also bei

---

1) l. c. S. 232f.

2) Es ist außerdem noch sehr fraglich, ob die Constitutionen im 5. Jahrh. im Abendlande, wo C. nach Br. gelebt hat, schon bekannt waren; vgl. Funk, Die apostol. Konstitutionen S. 364 und Hauck, RE (H. Achelis) I 739, 22.

3) VII 39, 2: „Παιδευέσθω πρὸ τοῦ βαπτίσματος τὴν περὶ θεοῦ ἀγεννήτου γνῶσιν, τὴν περὶ υἱοῦ μονογενοῦς ἐπίγνωσιν, τὴν περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πληροφορίαν".

4) V. 89—128. 5) V. 273ff. 6) Br. selbst tut es nicht.

7) VII 39, 2f: „Μανθανέτω δημιουργίας διαφόρου τάξιν, προνοίας εἱρμόν, νομοθεσίας διαφόρου δικαιωτήρια· παιδευέσθω, διὰ τί κόσμος γέγονεν καὶ δι' ὃ κοσμοπολίτης ὁ ἄνθρωπος κατέστη· ἐπιγινωσκέτω τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, οἵα τις ὑπάρχει."

8) V. 129f. 35ff. 9) Diesen Punkt hat Br. übersehen.

10) VII 39, 3.

Commodian nicht einmal die Hälfte eine Behandlung gefunden, eine Wahrnehmung, die wenig geeignet erscheint, eine Benützung der Constitutionen auch nur wahrscheinlich zu machen.

Der letzte Lehrpunkt der Constitutionen: „Die Veranstaltungen Gottes zur Rettung der Welt" wird von Brewer etwas summarisch gegliedert in 1. „die Berufung und Führung des israelitischen Volkes (V. 185—246)" und 2. „die Erwählung der Heiden zum Glauben an Christus (V. 249—386)". Damit begibt er sich aber jeder Einsicht in den wahren Zweck dieses Abschnittes. Jener erste Punkt nämlich wird mit ganzen 14 Versen abgetan und dient wie die vorausgehenden nur dazu, im Folgenden (— 227) den Undank des jüdischen Volkes, das Gottes Gesetz nicht erfüllte und seine Propheten tötete, um so stärker hervortreten zu lassen. Bis hierher (V. 227) reicht der mit V. 149 begonnene Abriß der heiligen Geschichte, der gegen die Juden gerichtet ähnlich auch in der ebenfalls dem 3. Jahrh. angehörigen[1] pseudocyprianischen Schrift „adversus Judaeos" wiederkehrt[2].

Als letzter Prophet, fährt Commodian dann fort, kam Christus, wie die Propheten vorhergesagt, von den Juden nicht erkannt. Mit ihm hörte die Prophetie und die Gotteskindschaft des Volkes auf, an dessen Statt die Heiden berufen werden[3]. Wie dieser Abschnitt sich gegen die Juden wendet, so gibt der Dichter auch die Lehre über die Erlösung und über Christus immer unter dem bestimmenden Gedanken einer antijüdischen Darstellung. Die Undankbarkeit und Verstocktheit der Juden bilden den Hintergrund der ganzen Ausführungen. Die Lehre von der Erlösung beginnt und schließt mit der Berufung der Heiden[4], nachdem auch im Laufe der Darlegung die Verwerfung des Judenvolkes einmal mit eingeflossen war[5].

---

1) Schanz, Röm. Lit.-Gesch. III², 402.

2) Cap. 2 (H. III, 133f).

3) Zum Teil entstammt der Schluß Tertullians Schrift adv. Jud. c. VIII (Oehl. II 715): „Sic igitur de eo Daniel praedicavit, ... quoniam post passionem Christi ista civitas exterminari haberet. (719): Nam et unctio illic exterminata est post passionem Christi. Erat enim praedictum exterminari illic unctionem, sicut est in psalmis prophetatum: Exterminaverunt manus meas et pedes".

4) V. 286—300; 377—386. 5) V. 346—350.

Gegen die Verstocktheit der Juden[1] führt sodann Commodian den Schriftbeweis für die Ankunft Gottes auf Erden und sein Leiden. Was die Propheten verkündet haben, ist in Christus erfüllt worden[2]. Trotzdem haben die Juden ihn nicht erkannt und sich zu der Behauptung verstiegen, er sei ein Gaukler, ein

---

1) s. Br. Komm. S. 231. Vgl. auch V. 404!

2) V. 403—412. Diese Verse stammen ebenfalls aus Tert. adv. Jud. c. IX (Oehl. II 720): „Incipiamus igitur probare nativitatem Christi a prophetis esse nuntiatam ... propter hoc ipse deus dabit vobis signum. Ecce virgo concipiet et pariet filium, et vocabitis nomen eius Emmanuel, quod interpretatur nobiscum deus. Butyrum et mel manducabit, quoniam, priusquam cognoscat infans vocare patrem aut matrem, accipiet virtutem Damasci, et spolia Samariae adversus regem Assyriorum ... (722): Accepit infans virtutem Damasci sine proelio et armis." [Die weitere schwierige Ausführung Tertullians übergeht dann C. mit V. 411: „Sed haec est historia clausa, de qua docti revolvunt". Br. Komm. S. 292 dachte an die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani, was nach einer Vergleichung Commodians mit Tertullian ausgeschlossen erscheint. Bei Tertullian findet sich auch die von Br. l. c. erwähnte Form von Ps. 96, 1, C. A. 295: „Dominus regnavit a ligno" (adv. Jud. c. X Oehl. II 729.) Diese Fassung der Psalmstelle, die man auch Tert. adv. Marc. III 21 und Ps.-Cypr. de mont. Sina et Sion 9 liest, stand ursprünglich, wie aus Iustin Dial. c. Tryph. c. 73 hervorgeht, im griech. Text. Vgl. Rönsch, Ztschr. f. hist. Theol. 1872, 245; D'Alés 605.] Zu VV. 417—424, c. IX (726): „Homo in plaga positus, et sciens ferre imbecillitatem, qui tamquam ovis ad victimam ductus est, et sicut agnus coram tondente se non aperuit os suum. Si neque contendit, neque clamavit .... c. X. (727): De exitu plane passionis ejus ambigitis, negantes passionem crucis in Christum praedicatam ... in siti mea potaverunt me aceto. Super vestem meam miserunt sortem, sicuti cetera quae in illum commissuri essetis praedicta sunt. (730): Amos propheta annuntiat, dicens: Et erit, inquit, in die illa, dicit (731) dominus, occidet sol media die, et tenebrescet super terram dies luminis, et convertam dies festos vestros in luctum ... et hanc sollemnitatem diei huius ... praecanebat.... Quod ita quoque adimpletum est, ... ut prophetiae adimplerentur, properavit dies vesperam facere, id est tenebras efficere, quae media die factae sunt". Zu V. 528 vgl. (727): „Quae quidem non pro actu suo aliquo malo passus est, sed ut scripturae adimplerentur de ore prophetarum". Zu V. 452ff. 504 vgl. c. X (730): „Quam crucem nec ipse David passus est, nec ullus regum Judaeorum, ne putetis alterius alicuius prophetari passionem quam ejus qui solus a populo tam insigniter crucifixus est". c. XIII (735): „Et in psalmis dicit ... Haec David passus non est ... sed Christus, qui crucifixus est".

Vorwurf, den Commodian scharf zurückweist[1]. Nachdem der Dichter dann erneut den Ausschluß der Juden und die Kindschaft Gottes der Heiden betont[2], wendet er sich gegen den Einwand: „Auf immer haben wir den Verhaßten unschädlich gemacht[3]!" und zeigt ihnen unter öfteren Invectiven[4] sowohl die Gottheit Christi an seiner glorreichen Auferstehung[5] wie auch, daß dies ihr Vergehen gegen Christus und ihre Lästerrede von den Propheten vorausgesagt worden sei[6]. Nachdrücklich wird ihnen dann weiter entgegengehalten, daß in Christus sich alle Prophezeiungen über den Tod und die Auferstehung des Messias erfüllt haben, nicht in einem andern. Er ist der Gerechte, dessen Tod vorhergesagt war. Daß er diesen verdient habe, wie die Juden behaupten[7], erfährt seine Widerlegung durch den Hinweis auf seine Wunder[8]. Die Fortsetzung dieser Wunderaufzählung von V. 617 an bezweckt, den Juden gegenüber Christus als den Gott zu erweisen, der sie im Alten Testamente schon mit seinen Wohltaten überhäuft hat. Obwohl er offensichtlich seine Gottheit durch Wundertaten bewies und obwohl die ganze Natur ihn erkannte, blieben die Juden verstockt[9]. Damit hat der Alte Bund aufgehört, das Judentum hat seine Erfüllung in dem Christentum gefunden; nur in Christus

---

1) V. 388—396. 2) V. 425—438.

3) V. 440: „In puteum misimus illum". Br. hat wohl im Anschluß an die ungenannte Abhandlung von Jacobi die Stelle mißverstanden; er spricht nämlich S. 231 von einem unehrlichen Begräbnisse. Dagegen Rönsch, Carmen zu V. 436 (440) S. 259f. Daß Rönsch das Richtige trifft, zeigt die Tatsache, daß der Beweis für die Auferstehung Christi folgt.

4) V. 455, 458, 460, 479f.

5) V. 443—480. Der Schriftbeweis ist den Testimonien Cyprians entnommen. Vgl. V. 444—448 u. Test. II 24 (H. 91, 13ff); V. 463—467 u. Test. II 26 (H. 92, 24—93, 2); V. 469—472 u. Test. II 24 (H. 92, 1f.).

6) Quelle für die VV. 475f; 483—496; 500ff ist Cypr. Test. II 14 (H. 79, 11—80, 2); II 13 (H. 78, 13f).

7) V. 527f: „Infatuant . . .
Quod crucifixus sit, cum sic oporteret eundem".

8) V. 547—578; V. 575: „Qui si talis erat, qualem isti perfidi dicunt" zeigt, daß auch die VV. 547—578 noch zu diesem Abschnitte gehören, also apologetischer, nicht katechetischer Art sind, wie Brewer, Komm. S. 231 glaubt.

9) V. 661ff.

liegt jetzt noch das Heil. Trotzdem halten sie sich immer noch für die Erwählten des Herrn und suchen Anhänger zu gewinnen. Gegen dieses ihr Treiben sind die folgenden polemischen Ausführungen Commodians gerichtet[1].

Diese judenfeindliche Stimmung hält auch im eschatologischen Schlußteile des Carmens noch an. Überall erscheinen die Juden als Feinde Christi und seiner Kirche und so sehr ist der Dichter von dem Gedanken an sie beherrscht, daß ein bloßes „illi" (V. 1047) genügt, die Juden, nachdem sie in mehr als hundert Versen nicht mehr genannt waren[2], erkennen zu lassen. Nach alledem kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, daß das Carmen gegen die Juden gerichtet ist und deshalb den Titel „adversus Judaeos" verdient. Die verstümmelte, von Brewer als „Tractatus de Antechristo" gedeutete Subscriptio des Carmens als ursprünglichen Titel des ganzen Gedichtes aufzufassen, wie Révay will[3], geht nicht an; sie würde höchstens im Sinne Brewers für den Carmenschlußteil passen, der aber niemals selbständig existiert hat, und widerspricht der ausdrücklichen Angabe des Dichters „de Christo docemus[4]". Diese Lehre über Christus aber wird vorgetragen im Gegensatz zu den Juden. Daß von ihnen immer nur in der dritten Person die Rede ist, beweist nichts dagegen[5]. Auch die Schrift Pseudo-Cyprians „adversus Judaeos" wie der gleichnamige Tractat Tertullians reden zum weitaus größten Teil in der dritten Person von ihnen. Es hat das seinen Grund in der eigenartigen Situation der drei Werke. Tertullian wie Pseudo-Cyprian schrieben nämlich ihre Tractate für Heiden, jüdische Proselyten[6]. Daß auch Commodian sein Carmen für diejenigen verfaßt hat,

1) V. 677—744; vgl. Br. Komm. S. 231.
2) V. 937 ff.
3) Vgl. Berl. philol. Wochenschr. 1911, Sp. 1430.
4) V. 60. 5) Siehe Br. Komm. S. 232.
6) Ps.-Cypr. c. 1 (H. III 133, 14 ff): Vos ergo cum sitis Christi heredes, intellegite testamentum ejus. c. IX (III 142, 21—143, 1): exteri facti sunt genus domini. venite ergo, intrate, et esto quasi una gens. Tert. c. 1 (Oehl. II 701): Proxime accidit, disputatio habita est Christiano et proselyto Judaeo .... Placuit ergo, quod per concentum disputationis minus plene potuit dilucidari, inspici curiosius et lectionibus stilo quaestiones retractatas terminare.

denen er auch die Instructionen I 24: „inter utrumque viventibus“ und I 37: „qui judaeidiant fanatici“ gewidmet hat, wird besonders klar aus der Invective über die neidische Proselytensucht der Juden[1], d. h. aus der an die Heiden gerichteten zusammenfassenden Aufforderung, sich durch die Juden nicht täuschen und fangen zu lassen, von den zwei ihnen offenstehenden Wegen denjenigen zu wählen, der sie sicher zum Heile führe. Weil der Dichter sich also an Leute wendet, welche als Proselyten der Juden mit dem alten Gesetze schon wohl vertraut waren, kann er auch das Alte Testament ausgiebig für seine Zwecke verwenden, also auch die Schöpfungslehre mit dem kurzen Hinweise übergehen, daß sie Moses bereits vorgetragen habe[2]. Von diesem Standpunkte aus erklärt sich auch die zwiespältige Art des Carmens am besten; der von Brewer daraus gezogene Schluß, Commodian vertrete „den Standpunkt, daß es nur noch der Belehrung bedürfe, um die Unwissenden herüberzuziehen“, das Heidentum also nicht mehr als „eine Macht“[3] hervortrete, „sondern vielmehr als eine des inneren Widerstandes bereits entbehrende und einer leichten Eroberung zugängliche Masse“[4], fällt damit in sich selbst zusammen.

2. Seine Einheit.

Wie die fünf eschatologischen Gedichte in das eine Buch der Instruktionen nach Brewers Annahme wegen Platzmangels an anderer Stelle erst nachträglich eingeschoben sein sollen[5], ebenso ist Brewer der Überzeugung, daß auch der Schlußteil des Carmens von V. 805 ab dem ursprünglich mit V. 804 schließenden Werke erst später angefügt worden sei[6]. In dieser Annahme hat ihm auch Zeller zugestimmt[7]. Eine genaue Prüfung des Sachverhaltes wird jedoch auch die Unhaltbarkeit dieser Ansicht dartun können. Den Hauptbeweispunkt für seine Annahme sieht Brewer in einer angeblichen „Verschiedenheit der Zeitbestimmungen, welche der Dichter in V. 791f und in

1) V. 673—744, bes. 699—706; s. Br. l. c. 231.
2) V. 59f. 3) Harnack, Chronologie II 442, 1.
4) Br. Komm. S. 229.
5) Br. l. c. S. 62f; s. u S. 13f.
6) Br. l. c. S. 64f. 7) S. 7.

V. 808f hinsichtlich des zu erwartenden Weltendes gibt. Während er an ersterem Orte der Hoffnung Ausdruck leiht, daß der Anbruch des tausendjährigen Reiches ihn und seine Zeitgenossen dem irdischen Dasein bereits entrückt vorfinden und alsdann zu neuem Leben erwecken werde, kündet er an letzterem die Wahrzeichen des anbrechenden Weltendes als bereits in die Erscheinung tretend an“ [1]. Diese verschiedene Angabe könne nur in einer verschiedenen Abfassungszeit ihren Grund haben; denn habe Commodian, der in Anlehnung an Lactanz an den Eintritt der Endzeit um das Jahr 500 glaubte, den ersten Teil des Carmens um das Jahr 465 verfaßt, dann sei die an erster Stelle ausgesprochene Hoffnung, zur Zeit des Endes der Welt schon entrückt zu sein, verständlich; aus der gegensätzlichen Äußerung in den VV. 805ff folge also deren spätere Abfassung. Auf das behauptete Abhängigkeitsverhältnis zwischen Commodian und Lactanz braucht hier nicht näher eingegangen zu werden [2]: der Widerspruch, den Brewer sieht, ist überhaupt nicht vorhanden; denn Commodian schildert die mit V. 809 beginnenden eschatologischen Ereignisse in Anlehnung an seine apokalyptischen Quellen wie gegenwärtig geschaut vielfach im Präsens. Der häufige und ganz grundlose Wechsel zwischen Präsens und Futur lehrt, daß das Präsens keineswegs so verstanden werden darf, als ob damit der Eintritt einer historischen Tatsache in der Gegenwart berichtet werden solle. Man müßte ja dann auch nach V. 901: „Interea fremitum dat tuba de caelo repente“ und 1001: „Ecce canit caelo rauca . . .“ wohl annehmen, daß der Dichter tatsächlich schon das Blasen der Posaunen am jüngsten Gerichte vernehme.

Der Beweis für die nachträgliche Anfügung des jetzigen Carmenschlußteils kann also nicht als erbracht angesehen werden. Es lassen sich vielmehr noch Gründe dafür anführen, daß er schon ursprünglich in den Plan der Dichtung mit einbezogen war. In das V. 89 angekündigte Thema „perennia nosse“ kann die Eschatologie recht gut einbegriffen werden. Wenn aber Brewer die Absicht des Dichters, den Heiden „eine Ermahnung zur Hoffnung auf ein glückseliges jenseitiges Leben zu geben“ [3], in den VV. 771—804 erreicht sieht, so darf man nicht übersehen,

1) Br. Komm. S. 64. 2) S. u. S. 25ff. 3) Br. Komm. S. 66.

daß den Belohnungen der Gläubigen auch in bestimmter Weise eine Androhung der Strafe der Heiden zur Seite gestellt wird[1], die eine gewisse Ausführung und Bekräftigung notwendig machte. Der eschatologische Schlußteil erfüllt die nämliche Aufgabe wie auch die fünf eschatologischen Instructionen, die Heiden recht nachdrücklich zum Glauben an Christus zu bewegen. Das Erscheinen Christi als Richter gehörte notwendig zu derartigen Schriften[2]; so wird auch in der zweiten Hälfte von Cyprians(?) „Quod idola dii non sint" (C. 8—15, H. I 25ff) in kurzen Zügen abgehandelt das Wesen Gottes, das Erscheinen Christi, sein Leiden, seine Auferstehung und Himmelfahrt und sein zukünftiges Gericht. Im Carmen steht seine zweite Ankunft der ersten um so wirksamer gegenüber[3], als hier in der von den Juden erwarteten Glorie des Messias der nämliche erscheint, den sie in seiner Niedrigkeit verachteten, wofür sie jetzt die Strafe leiden müssen. Neben dieser wirksamen Gegenüberstellung liegt der stärkste Grund für die Zusammengehörigkeit der beiden Teile darin, daß der Gedanke, der im ganzen ersten Teile immer wieder auftaucht, die Unterscheidung der zwei schon in Rebekka bestimmten Völker, die Verwerfung des einen und Berufung des anderen, auch in dem Schlußteile die Unterscheidung zweier Antichriste, des Antichrists der Juden und desjenigen der ganzen

1) C. A. 81f: Spero reus non est, qui Caesaris dictus obaudit,
Contrarius autem perdit suam vitam superbus.
C. A. 305f: Sint licet divitiae prae oculis laute fruendae,
Excluderis illis substituta morte caduca.
C. A. 747ff: Nam et comminatur deorum cultoribus ipse:
Sacrificans idolis periet in morte secunda.
Quisque deos ergo sequitur fabricatos in auro,
750 Argento vel lapide, ligno vel aeramine fusos,
Cum ipsis infelix mittetur in igne refectus,
Nec sibi permoritur, sed dat cruciatus iniquus.
C. A. 783ff: Quem si quis confessus non erit in ista natura,
Perdit et quod vixit, et in poena sero declamat;
785 Aut certe, dum sperat exspectans credere canus,
Excluditur diutius ab aeterna vita defunctus.
2) Vgl. Tert. adv. Jud. c. XIV.
3) Vgl. auch C. A. 104f:
Suscitat et illos, ut videant gloriam eius,
Quem cruce fixerunt; sed denuo reddet in imis.

Welt[1], veranlaßt und selbst in den zwei letzten Versen des Carmens wiederkehrt (cf. 1059f: „De duobus populis . . . .") Wie schon oben (S. 6) erwähnt, setzt der Dichter auch im Schlußteile die Polemik gegen die Juden fort. Wenn er ihnen V. 664: „Si tamen crediderint, veniam tunc demum habebunt" Verzeihung verheißt, falls sie glauben, so wird ihnen die Gelegenheit hiezu zum letztenmale unter Elias (V. 839ff: „Ergo cum Helias in Judaea terra prophetat") verliehen. Viele allerdings ergreifen sie nicht (V. 841: „De quibus quam multi quoniam illi credere nolunt"), und von diesen wird V. 1055 gesagt, daß sie zur Nacht des Todes verurteilt sind: („Et si non crediderint, in umbra mortis abibunt".) Die engen Beziehungen zwischen den drei Stellen, besonders zwischen Vers 664 und 1055 lehren ebenfalls deutlich die Zusammengehörigkeit beider Carmenteile. Mit V. 804 wird also wohl ein gewisser Abschluß erreicht, aber die Erzählung geht mit V. 805 ruhig und in bestem Zusammenhange weiter: auf die Einleitung und Aufstellung des Themas in den VV. 791 bis 804 folgt die Ausführung.

Daß der mit V. 805 beginnende Teil des Carmens der Einheit des vorangegangenen Teiles nicht beigeordnet werden könne, soll auch daraus hervorgehen, „daß die vorweggenommene Beschreibung der Auferstehung und des neuen Lebens in V. 791—804 eine bedeutende Störung des Zusammenhanges in die mit V. 805 neuaufgenommene Schilderung der Endereignisse gebracht hat"[2]. Zu gleicher Zeit soll dem Dichter „ein sehr auffälliges Versehen"[3] unterlaufen sein, insofern als er bei der Schilderung des zweiten Weltbrandes in V. 1000—1040 infolge einer „unachtsamen Benutzung der in Instr. II 2 vorliegenden, aber auf den ersten Weltbrand sich beziehenden Züge"[4] nochmals (V. 1019f) „von einer teilweisen Erhaltung der Gottlosen spreche, die erst beim Weltabschluß ihren Untergang finden sollen, während seine Beschreibung doch schon der Schilderung eben dieses Weltabschlusses gelte".

Das „auffällige Versehen" muß jedoch bei Brewer selbst gesucht werden. Die Schilderung von V. 1000 ab trägt unver-

1) Vgl. C. A. 933: „Nobis Nero factus Antichristus, ille Judaeis".
935: „Urbis peridítio Nero est, hic terrae totius".

2) Br. Komm. S. 66. 3) Br. l. c. S. 67. 4) l. c. S. 68.

kennbar die Züge des ersten Weltbrandes. Warum soll nun gerade der zweite damit gemeint sein? Wenn Schwierigkeiten sich ergeben, muß nach einer andern Erklärung gesucht werden, bevor man dem Dichter eine so geringe Beherrschung des Stoffes und einen so schweren Verstoß zum Vorwurf macht, zumal es doch allzu naiv klingt, mit Brewer als Grund für die Compositionsänderung „die eilfertige Hast" anzunehmen, „mit welcher der Dichter unter dem Drucke des Gedankens an das nahe bevorstehende Ende erklärlicherweise die Schilderung der demnächst zu erwartenden Ereignisse unternahm"[1]. Gerade daß all das, was Brewer vermißt, wirklich bei Commodian fehlt, hätte ihn von seiner Annahme abbringen müssen; denn einmal ist zwischen V. 998 und 999 nicht eine „Schilderung jener neuen Kämpfe" ausgefallen, „welche die Gottlosen nach Ablauf des 1000jährigen Reiches abermals gegen die Heiligen unternehmen werden und die Gott durch die Entfachung des zweiten Weltbrandes zuschanden machen wird"[2], weil Commodian von diesen Kämpfen überhaupt nichts weiß. Bei den von Brewer zum Belege angeführten Stellen Instr. II 4,4f:

„In terra gentes ut tunc incredulae cunctae;
Et tamen evitat sanctorum castra suorum".

und Instr. II 39,17ff:

„Ut iterum autem iudicentur regno finito.
Nullificantes Deum conpleto millesimo anno
Ab igne peribunt cum montibus ipsi liquendo".

kann es sich nur um die Apok. 20,3 und 7f[3] angedeutete Verführung der Völker durch den Satan handeln; „der eine, im Kontext noch dazu völlig unverständliche Vers 999"[4]: „Post persecutionem sanctorum et funera tanta" aber deutet erst recht nicht auf jene Aufstände hin, sondern faßt die Leiden der Gläubigen in der Zeit des Antichristes noch einmal kurz zusammen um dann die ausführliche Schilderung des ersten Weltbrandes zu beginnen. Das zeigt klar der V. 1000: „Imminet

1) Br. Komm. S. 70. 2) l. c.

3) „*Ἵνα μὴ πλανήσῃ (ὁ Σατανᾶς) ἔτι τὰ ἔθνη, ἄχρι τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη. καὶ ὅταν τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη, λυθήσεται ὁ Σατανᾶς ἐκ τῆς φυλακῆς αὐτοῦ, καὶ ἐξελεύσεται πλανῆσαι τὰ ἔθνη ...*"

4) Br. l. c.

ut veniat dies detestabilis, ardens", der mit seiner deutlichen Bezugnahme auf V. 994: „Status usque dies quoniam advenit iniquis" die Erzählung und Ausführung des in V. 995—998 Angedeuteten wieder aufnimmt und ausführt.

Der Dichter will aber auch gar nicht vom zweiten Weltbrande handeln. Mit V. 806: „accipite paucis, quibus actis illa (die Freuden der ewigen Seligkeit) sequantur" hat der Dichter das Thema für den zweiten Teil des Carmens aufgestellt. Mehr dürfen wir also auch nicht erwarten. Die Auferstehung der Gerechten, um welche der Dichter die Heiligen V. 991f[1] bitten läßt, erfolgt erst V. 1044[2]; denn nur die Gerechten nehmen an der ersten Auferstehung teil[3], nachdem zuvor erst die Erde durch Feuer gereinigt und als Wohnung für die Heiligen hergerichtet wird (V. 1041f) und Christus mit den Engeln niedersteigt (V. 1042f)[4]. Erst hier wäre Platz für eine Schilderung der Freuden des 1000jährigen Reiches, — wenn eine solche überhaupt im Plane des Dichters gelegen wäre. Im Carmen fehlt denn auch jede Andeutung chiliastischer Hoffnungen[5]. Wie schon das völlige Fehlen von Stellen aus der Apokalypse des Johannes von V. 999 ab zeigt, folgt der Dichter hier einer anderen älteren Tradition, wie sie ähnlich in Matth. 24, 29ff vorliegt. Das beweist auch seine in der Apokalypse fehlende Schilderung des Weltunterganges durch Feuer. Wenn also wirklich ein Versehen des Dichters vorliegt, so besteht es nicht in den von Brewer behaupteten Erscheinungen, sondern vielmehr

---

1) Exorant Deum pro mortuis uti resurgant,
Quod ipse promisit olim de anastasi prima.

2) Rumpentur et tumuli, exurgent corpora iusta.

3) Apok. 20, 4f; Instr. II 3. (Br. Komm. S. 285.) Vgl. zu V. 1042ff Victorin (Theol. Lit.-Blatt 1895, 196): „Hanc primam resurrectionem et Paulus ad ecclesiam Macedoniam ita dixit: Hoc enim vobis dicimus, inquit, in verbo Dei, quia ipse dominus, suscitaturus in tuba Dei, descendet de caelo: et mortui in Christo stabunt primi, deinde nos qui vivimus simul rapiemur cum eis in nubibus in obviam domino".

4) Cf. 1041ff:
„Tunc mensibus septem remundabitur terra per ignem
Et qui fuit humilis veniens de caelo videtur.
Cum illo descendent angeli claritatis aeternae,
Rumpentur et tumuli, exurgent corpora iusta".

5) S. u. S. 23.

darin, daß er sich stellenweise nicht völlig von den an das 1000jährige Reich erinnernden Zügen freimachen konnte, obwohl er augenscheinlich im Carmen die Welt durch das einmalige Gericht Gottes endigen läßt. Was den Dichter zu dieser Änderung seiner in den Instructionen vorliegenden Ansicht verleitet hat, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen; vielleicht hat auch hier die Stellungnahme gegen die Juden, wie sie auch sonst im Carmen hervortritt, in der Ablehnung des specifisch dem Judentum eigenen Gedankens an das 1000jährige Reich sich Geltung verschafft.

B. Die Bucheinteilung der Instructionen.

Während Rigaltius in seiner editio princeps ohne eine Scheidung in zwei Bücher in zusammenhängender Reihe 80 Akrosticha zählt, teilt Oehler dem ersten Buch 42, dem zweiten 38 Instructionen zu. Ludwig rechnet das erste Buch zu 41, das zweite zu 39 Akrosticha. Ihm ist endlich Dombart gefolgt, wenngleich er „nach dem inneren Zusammenhang das 41. Akrostichon lieber als No. 1 zu dem zweiten Buche gezogen sehen möchte“ [1]. Brewer dagegen bemüht sich darzutun, daß entgegen der in den neuen Ausgaben seit Oehler vorgenommenen Teilung die Instructionen ursprünglich nur ein Buch gebildet hätten, und stützt sich zu diesem Zwecke auf die Ankündigung des Dichters in Instr. I 25, 19: „Eventura canam paucis in isto libello“, die er in Instr. II, 39 glaubt erfüllt sehen zu dürfen, während die fünf zwischen das erste und zweite Buch eingelegten Gedichte (I 41—II 4) erst nachträglich mangels eines besseren Platzes hier eingeschoben worden seien [2]. Dafür aber, daß in Instr. II 39 die Instr. I 25, 19 versprochene Schilderung wirklich vorliege, ist ihm der Dichter selbst Zeuge, der mit II 39, 25 [3] entsprechend dem „paucis“ in I 25, 19 ausdrücklich seinen Verzicht auf eine eingehende Darstellung erkläre, wobei er jedesmal nur von einem Libellus rede.

Abgesehen aber davon, daß V. 17 der 25. Instr. des ersten Buches: „Ergo si quis ea discredit esse futura“ ausdrücklich

1) Commodian-Studien S. 740f.
2) Br. Komm. S. 62f.
3) „Omnia non possum conprehendere parvo libello“.

als Grund für eine eigene Behandlung der letzten Dinge den Unglauben der Heiden angibt, man also die Erfüllung wohl nicht erst in dem an die Christen gerichteten Teile erwarten kann, darf man auch die Worte des Dichters nicht pressen und „paucis" nicht arithmetisch genau berechnen wollen. Man könnte sonst auch Brewer, der die in Instr. I 41—II 4 (119 Versen) vorliegende eschatologische Schilderung zu umfangreich findet, als daß sie mit dem Worte „paucis" gemeint sein könnte, mit Recht entgegenhalten, daß die beiden nach seiner Ansicht zusammengehörenden Bücher mit 80 Instructionen (1242 Versen) in Instr. II 39, 25 und ähnlich auch in Instr. I 22, 13 [1] ein „parvus libellus" nicht genannt werden können. Der Umfang der fünf fraglichen Instructionen wäre übrigens immer noch geringer als die 254 Verse umfassende eschatologische Schilderung des Carmens, die Commodian, wollte man das Verfahren Brewers anwenden, auch noch klein nennt, wenn er sie einleitet: „accipite paucis, quibus actis illa sequantur" [2].

Der Irrtum Brewers beruht auf einer falschen Interpretation des Wortes „libellus" = Buch. Dieses wird von Commodian nur zur Bezeichnung eines einzelnen Akrostichons verwendet, wie aus Instr. I 22, 11ff [3] klar wird; denn wollte man hier jene Bedeutung = Buch annehmen, dann würde diese Stelle aussagen, daß der Dichter überhaupt auf eine Behandlung des (auch Instr. I 1, 3: „aeternum fieri", für das ganze Buch angekündigten) Themas: „Caelestis fieri qui relinquant aras eorum" verzichte. In eben diesem Sinne gebraucht Commodian „libellus" auch Instr. II 39, 25. Das Akrostichon ergibt den Namen des Dichters. Darauf macht dieser aufmerksam in V. 26: „Curiositas docti inveniet nomen in isto", wozu man aus dem vorausgehenden Verse „libello" ergänzen muß, so daß auch hier, da nur die 39. Instr. und nicht das ganze Buch in Frage kommen kann, libellus = Gedicht gebraucht ist [4]. Ebenso dürfte es sich auch Instr. I 25, 19 verhalten.

---

1) „Unde non hoc curo disputare parvo libello". 2) C. A. 806.

3) Et tamen ex alia parte mandata praemisit,
Caelestis fieri qui relinquant aras eorum.
Unde non hoc curo disputare parvo libello.

4) S. a. Georges HW.[7] s. v.; Archiv f. lat. Lexikographie u. Grammatik (A. L. L.) VI 247. (H. Landwehr).

Das Gedicht aber, in dem Commodian sein Vorhaben ausführt, d. h., nach den vorausgehenden Versen zu schließen, den Untergang der Ungläubigen im zweiten Tode schildert, ist die 4. Instr. des zweiten Buches, die in ihrer Einleitung sowohl[1] wie auch in V. 11[2] deutlich ihre Beziehung auf das Akrostichon (qui timent et non credunt), V. 17 (si quis ea discredit esse futura) und V. 18 (dummodo vincetur reus in morte secunda) der 25. Instr. des ersten Buches verrät, während Instr. II 39, wie der Eingang lehrt[3], sich an die Christen, nicht aber an die Ungläubigen wendet.

Gerade das Acrostichon II 4 aber und mit ihm die anderen vier Instructionen hat Brewer, um die Einheit der zwei Bücher behaupten zu können, als nachträgliche Einschiebsel betrachten müssen. „Daß ihre Stellung durch den Stoff selbst nicht bedingt ist", so urteilt er, „liegt auf der Hand"[4]. Zunächst stimmt es nicht, wenn Brewer behauptet, „daß sich unter Ausschaltung der jetzt zwischen Buch I und II eingereihten fünf eschatologischen Gedichte ein trefflicher Gedankenzusammenhang ergibt: I 40 schließt nämlich mit der Aufforderung an die Juden, an den gekreuzigten Christus zu glauben, II 5 beginnt mit dem Hinweis auf den Glauben an Christus, den die Katechumenen bereits angenommen haben"[5]. Aber der Dichter wendet sich mit Instr. II 5 ausdrücklich an Heidenchristen[6]. Es kann also nicht behauptet werden, daß durch den Ausfall der fünf Gedichte ein engerer Zusammenhang entstünde. Doch die eschatologischen Instructionen sind nicht nur kein störender Teil im einheitlichen Ganzen, sie sind vielmehr gerade da, wo sie stehen, am Schlusse des ersten Buches, an ihrer Stelle. Ähnlich wie die Erinnerung an das Ende in Instr. II 39 die Christen zur wahren Nachfolge Christi auffordern soll, wie der Carmenschluß am Schlusse der hauptsächlich gegen die Juden gerichteten Ausführungen den zu einer gewaltigen Eschatologie angewachsenen Hinweis auf das Ende und die damit zu er-

1) De die iudicii propter incredulos addo.
2) Inde qui mereunt mittuntur in morte secunda.
3) Incolae caelorum futuri cum Deo Christo
Tenente principium ....
4) Br. Komm. S. 63. 5) l. c. S. 62.
6) V. 1: Credentes in Christo derelictis idolis omnes.

wartende Belohnung oder Strafe bringt, so sollen auch die fünf Instructionen der an die Heiden gerichteten Aufforderung zum Glauben den nötigen Nachdruck verleihen[1], ein Verfahren, wie es u. a. auch ganz ähnlich in den Institutionen des Lactanz beobachtet erscheint. Daß es übrigens auch im Plane des Dichters lag, die eschatologischen Gedichte dem ersten Buche anzuschließen, scheint mir aus der in den einleitenden Versen enthaltenen Inhaltsangabe, die sich nur auf das erste Buch beziehen kann (vgl. Instr. I 1, 7ff), hervorzugehen[2]:

„Praefatio nostra viam erranti demonstrat
Respectumque bonum, cum venerit saeculi meta,
Aeternum fieri, quod discredunt inscia corda“ (vgl. II 4, 1:
„propter incredulos addo“).

Nachdem nämlich der Dichter in den ersten 22 Instructionen den Irrtum des Götterglaubens gezeigt hat, beginnt er Instr. I 23 mit der positiven Belehrung über den rechten Weg, wie ja der Schluß von Instr. I 22 ankündigt:

„In duas intrastis vias: condiscite rectam“[3] (vgl. I 1, 1).

Mit Instr. I 41 beginnt dann die Schilderung des Endes (vgl. I 1, 2), Instr. II 2—4 endlich enthalten Lohn und Strafe, die zum Schlusse noch einmal zusammengefaßt werden[4].

So erscheint der Schluß gerechtfertigt, daß die vier ersten Instructionen des zweiten Buches noch dem ersten zuzuzählen seien. Dafür spricht der innere Zusammenhang und die oben aufgedeckten fast wörtlichen Beziehungen wie der parallele Aufbau des zweiten Buches und des Carmens. Schon Ebert hat vorgeschlagen, mit Instr. II 5 „Catecuminis“ das zweite Buch beginnen zu lassen, das sich dann allein an die Christen wende[5], also ganz passend mit den Katechumenen begänne, und hat die Zustimmung von Schanz gefunden[6]. Wie diese Instruction nach ihm geradezu einen neuen Teil in ihren ersten

---

1) Das spricht der Dichter selbst Instr. I 25, 17ff aus.
2) Instr. I 1, 1ff. 3) I 22, 15.
4) II 4, 11f:
„Inde qui mereunt mittuntur in morte secunda,
Interius autem habitaculis iusti locantur“.
5) Gesch. d. christl.-lat. Lit. I 90, 3.
6) Gesch. d. röm. Lit. III² 430.

Versen ankündigt, so darf man vielleicht in Instr. II 4, 1: „propter incredulos addo“ einen Hinweis auf den Schluß des ersten Teiles erblicken. Daß aber überhaupt eine Trennung in zwei Bücher vorzunehmen ist, dafür spricht die handschriftliche Überlieferung, die Tatsache, daß die praefatio nur den ersten Teil bis Instr. II 4 ankündigt, wie auch die Erwägung, daß es unklug und zwecklos gewesen wäre, den Heiden ein Buch in die Hand zu geben, das in manchmal geradezu schroffer Weise die Fehler der Christen, selbst der Hierarchie aufdeckt.

C. Die Notiz des Gennadius.

Die einzige Nachricht über Commodian aus alter Zeit hat uns, wenn man von der bloßen Namensnennung im sog. Decretum Gelasianum[1] absieht, Gennadius hinterlassen[2]. In dessen Schriftstellerkatalog nimmt der Dichter die zweite Stelle nach Prudentius ein, müßte also dem 5. Jahrh. angehören. Dieser Ansatz hat als ein Irrtum des Gennadius von seiten der früheren Forschung allgemeinen Widerspruch erfahren, erst Brewer hat in einer eingehenden Untersuchung die Richtigkeit der Angabe des Gennadius zu erweisen gesucht, allerdings wieder in teilweisem Widerspruch mit diesem selbst; denn nach diesem müßte Commodian der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts angehören, vielleicht sogar um das Jahr 400 gelebt haben, während Brewer die Werke des Dichters den Jahren 458—466 zuweist. Die Angaben des Gennadius aber mit Vorsicht aufzunehmen hat

1) Migne S. L. LIX 163; E. v. Dobschütz, Das decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis. Texte u. Untersuchungen (TU) 3. Reihe, Bd. VIII 4 S. 12, 317.

2) Catalogus virorum inlustrium XV (Ernest Cushing Richardson, Gennadius, Liber de viris inlustribus, TU XIV 1, Lpzg. 1896, S. 67): „Commodianus, dum inter saeculares litteras etiam nostras legit, occasionem accepit fidei. Factus itaque Christianus et volens aliquid studiorum suorum muneris offerre Christo, suae salutis auctori, scripsit mediocri sermone quasi versu Adversus paganos. Et quia parum nostrarum adtigerat litterarum, magis illorum destruere potuit, quam nostra firmare. Unde et de divinis repromissionibus adversus illos agens vili satis et crasso ut ita dixerim sensu disseruit, illis stuporem, nobis desperationem incutiens Tertullianum et Lactantium et Papiam auctores secutus moralem sane doctrinam et maxime voluntariae paupertatis amorem optime prosecutus studentibus inculcavit“.

schon Czapla gemahnt[1] und auch Zeller[2] hat neuerdings dargetan, daß gerade dem Berichte über Commodian kein besonderer Wert zuerkannt werden dürfe, weil die Mitteilungen nur aus dem Werke des Dichters selbst entnommen seien. Vielleicht gelingt es durch nochmalige Untersuchung der schon vielbehandelten Frage[3], welche Werke des Commodian dem Gennadius vorgelegen seien, zu der anderen nach dem Werte seines Urteils erneut Stellung zu nehmen.

Ebert vermutet, Gennadius habe nur die erste Abteilung der Instructionen gekannt[4]; Baehr dagegen glaubt, daß Gennadius bei seiner Nachricht eher das Carmen als die Instructionen im Auge gehabt habe, da diese außer an Heiden auch an Juden und Christen gerichtet seien[5]. Als Grund für seine Vermutung führt Ebert an, die Behauptung des Gennadius, Commodian sei Tertullian gefolgt, gehe auf die aus Tertullian entlehnte Polemik gegen die heidnischen Götter in den Instructionen des ersten Buches, während der im Carmen stark hervortretende Patripassianismus einer Benützung des Antipatripassianers Tertullian widerstreite. Übereinstimmungen mit Lactanz aber, die Gennadius zu der irrtümlichen Annahme eines Abhängigkeitsverhältnisses beider führten, fänden sich im ersten Buche der Instructionen ebenso wie im Carmen, wenn auch in jenen nicht der doppelte Antichrist auftrete; die Ermahnung zu freiwilliger Armut endlich lasse sich wohl mit Instr. I 29: „diviti incredulo malo“ und 30: „divites humiles estote“ vereinbaren, nicht aber mit C. A. V. 27:

„Nec enim vitupero divitias datas a Summo“.

Czapla weist dagegen darauf hin, daß auch in den Instructionen, wenn auch weniger auffallend, Commodians patripassianische Richtung zum Vorschein käme, und ist der Anschauung, daß gerade die Erwähnung des doppelten Antichrists bei Commodian und Lactanz den Gennadius zu der Annahme

---

1) Czapla, Gennadius als Literarhistoriker, S. 37.

2) S. 30f.

3) Vgl. Ebert, Baehr, Czapla, Brewer, Zeller.

4) Ebert, Gesch. d. christl. Lat. Lit. im Mittelalter I S. 90 A. 3.

5) Baehr, Die christl. Dichter u. Geschichtschreiber Roms (1872), S. 33f A. 11.

eines Verwandtschaftsverhältnisses zwischen beiden geführt habe[1]. Die Angabe „adversus paganos" findet er zwar auf alle Fälle für das Carmen zu eng[2], neigt aber doch der Ansicht zu, daß Gennadius das erste Buch der Instructionen und das Carmen gekannt habe[3]. Den Beweis dafür sieht er in „der auffälligen Tatsache, daß Gennadius das zweite (an die Christen gerichtete) Buch der Instructionen unberücksichtigt läßt", und schließt daraus (einer von Ebert ausgesprochenen Vermutung folgend[4], wonach das zweite Buch erst nach dem Carmen abgefaßt sein könnte), daß dem Genn. ein Exemplar vorgelegen sei, das neben dem ersten Teil der Instructionen nur noch das Carmen enthielt, zwischen welchen denn auch ein sachlicher und formeller Zusammenhang bestehe[5].

Brewer endlich sucht darzutun, daß die Angaben des Genn. auf das Carmen sowohl wie auf die beiden Teile der Instructionen Bezug nehmen[6]. Die Worte „nostra firmare" bezieht er zu diesem Zwecke auf die Begründung des christlichen Glaubens im Carmen, ebenso den Satz: „unde et de divinis repromissionibus adversus illos agens" bis „Tertullianum etc. secutus". Mit diesem letztgenannten Satzteil habe Genn. sagen wollen, daß „Commodian die Erfüllung der göttlichen Verheißungen, wie die drei genannten, in chiliastischem Sinne vom Erscheinen des Gottesreiches in irdischer Herrlichkeit versteht". In dem Schlußsatze des Genn. endlich erkennt er einen Hinweis auf das zweite Buch der Instructionen.

Dagegen läßt sich Verschiedenes einwenden. Von all den durch Czapla und Brewer[7] erbrachten Gründen ist keiner angetan, zu der Annahme ihrer Ansichten zu zwingen. Genn. gibt entgegen seiner Gewohnheit bei anderen Schriftstellern durchaus keinen Anlaß und keine Andeutung, von mehreren Werken des Dichters zu sprechen. Der Unterschied zwischen dem Carmen und den Instructionen, selbst wenn diese auch in einem Buche vereinigt gewesen wären, ist auch formell so groß, daß er zu einer Scheidung gezwungen hätte. Nichts berechtigt dazu, jeden

1) A. a. O. S. 41, 10. 2) So auch Br. Komm. S. 73f.
3) A. a. O. S. 39, 7.
4) Ebert, Gesch. d. christl. Lat. Lit. im Mittelalter I S. 89 A. 2.
5) S. 40, 7. 6) Br. Komm. S. 75ff.
7) Zeller S. 31f schließt sich im wesentlichen an Brewer an.

Satz oder gar Satzteil auf ein eigenes Werk zu beziehen. Sehr richtig hat denn auch schon Czapla darauf aufmerksam gemacht, daß der Satz „unde—incutiens" nicht eine neue Schrift einführe, sondern nur einen Abschnitt der vorher genannten anzeigen wolle. Unter dieser kann aber nur der erste Teil der Instructionen verstanden werden, nicht auch der zweite Teil oder das Carmen. Auf ihn läßt sich auch die für das Carmen nicht passende Bezeichnung „adversus paganos" recht gut beziehen; denn daß drei Instruktionen an die Juden gerichtet sind neben 37 an die Heiden, kann nicht schwer ins Gewicht fallen, während umgekehrt das Schweigen des Genn., hätte er das gegen die Juden gerichtete Carmen (s. o. S. 3ff) gekannt, nicht recht verständlich wäre. Dazu kommt, daß jene drei Instructionen eigentlich bloß weitere Ausführungen von Instr. I 37 sind mit dem Zwecke, von der Befolgung jüdischer Lehre abzuschrecken diejenigen, „qui judaeidiant fanatici" (I 37 inscr.).

„Nostra firmare" mit Brewer und Zeller auf das Carmen zu beziehen, weil sich in ihm eine Begründung der christlichen Wahrheiten fände, geht nicht an. Denn nicht, daß Commodian eine wirkliche „Auseinandersetzung und Begründung des christlichen Glaubens"[1] gegeben habe, sagt Genn., sondern daß sie ihm nicht gelungen sei. Und als Grund dafür führt er an, daß er zwar die heidnische, nicht aber die christliche Literatur genügend kannte. Das kann man aber vom Carmen gewiß nicht behaupten; bezeugt doch Brewer selbst, „daß Commodian gleich anderen durch Stand und Studium berufenen kirchlichen Schriftstellern eine sehr eingehende, seine Gedanken und Worte selbst unwillkürlich beherrschende Vertrautheit mit den Büchern der Heil. Schrift und den Werken der kirchlichen Literatur bekundet"[2]. Das Studium der heidnischen Literatur aber kommt auch weder im Carmen, wenigstens stofflich, noch auch im zweiten Teile der Instructionen zur Geltung, sehr wohl dagegen im ersten Buche der Instructionen, und ganz besonders ist es hier Lukian, dessen Benützung erst in letzter Zeit Révay aufgezeigt hat[3]. Der ganze Satz läßt außerdem nur die eine Deutung zu, daß die Vernichtung des heidnischen Aberglaubens und die versuchte, aber nicht recht

1) Br. Komm. S. 74. 2) l. c. S. 204.
3) S. Berl. philol. Wochenschr. 1911, S. 1430. Die Kenntnis Lukians

läßt sich neben Instr. I 18f, wovon unten die Rede sein soll (II. Hauptt. C, 1.), vielleicht auch erschließen aus Instr. I 7, 7f:

aut Mars qui cum ipsa deprensus
Zelo maritali . . .

und Lukian *θεῶν διάλογοι* 17, 1: „*ἡ Ἀφροδίτη ξυνοῦσα τῷ Ἄρει κατείληπται*“ (Jakobitz I S. 96, 8). Ebenso aus Instr. I 11; 12ff:

„Lascivientemque Dafinem sic coepit amare.
Et tamen insequitur, dum vult violare puellam.
Gratis amat stultus, nec potuit consequi cursu.
Lusibus in positis dum mitteret discum in altum,
Sublapsum non potuit retinere, prostravit amicum:
Ultimus ille dies fuit Hyacinthi sodalis.
Si divinus erat, mortem praecessisset amici“.

Br. Komm. S. 320f führt diese Stelle auf Tatians orat. adv. Graecos VIII zurück. Doch ist die Berührung mit Lukian viel enger, vgl. *θεῶν διάλογοι* 14ff; 14, 2 (Jakobitz I S. 93, 2f): „*ἐγὼ μὲν ἀνέριψα . . τὸν δίσκον ἐς τὸ ἄνω*“. 15, 2 (I 93/94): „*ἐγὼ μὲν καὶ ἄλλως ἀναφρόδιτός εἰμι ἐς τὰ ἐρωτικά· δύο γοῦν, οὓς μάλιστα ἠγάπησα, τὴν Δάφνην καὶ τὸν Ὑάκινθον, ἡ μὲν Δάφνη οὕτως ἐμίσησέ με . . . τὸν Ὑάκινθον δὲ ὑπὸ τοῦ δίσκου ἀπώλεσα*“. 16, 1 (I S. 95, 5ff): „*ὁ δὲ Ἀπόλλων προσποιεῖται* (vgl. I 11 inscr. Apollo sacrilegus falsus) *μὲν πάντα εἰδέναι, καὶ τοξεύειν . . . καὶ μαντεύεσθαι . . . πλὴν οὐκ ἀγνοεῖταί γε ὑπὸ τῶν ξυνετωτέρων τὰ πολλὰ τερατευόμενος· αὐτὸς γοῦν ὁ μάντις ἠγνόει μὲν ὅτι φονεύσαι τὸν ἐρώμενον τῷ δίσκῳ, οὐ προεμαντεύσατο δὲ ὡς φεύξεται αὐτὸν ἡ Δάφνη, καὶ ταῦτα οὕτω καλὸν καὶ κομήτην ὄντα*“. Auch Hygin scheint aus einer Quelle geschöpft zu haben, die auch Commodian zur Bekämpfung der heidnischen Götter benutzt hat. Man vgl. die enge Übereinstimmung von Instr. I 12, 1—9:

Liberum patrem certe bis genitum dicitis ipsi.
In India natus ex Iove Proserpina primum
Belligerans contra Titanas profuso cruore
Expiravit enim sicut ex mortalibus unus.
Rursus flato suo redditus in altero ventre.
Percepit hoc Semele iterum Iovis altera moecha,
Absciso cuius utero prope partu defunctae
Tollitur et datur Niso nutriendus alumnus.
Ex eo bis natus Dionysus ille vocatur“.

und Hygin fab. 131:

„Liber cum in Indiam exercitum duceret, Nyso, nutricio suo . . . regni Thebani potestatem tradidit“.

ferner fab. 167:

„Liber, Jovis et Proserpinae filius a Titanis est distractus, cuius cor contritum Iovis Semelae dedit in potionem . . . Ex cuius utero Liberum exuit et Nyso dedit nutriendum; unde Dionysos est appellatus et Bimater est dictus.

Vgl. auch fab. 179: Semele.

gelungene Begründung des christlichen Glaubens in dem Genn. vorliegenden Werke vereint war. Einen solchen Versuch hat aber der Dichter nur im ersten Teil der Instructionen unternommen [1].

Nach dieser Bekämpfung des heidnischen Aberglaubens, so bezeugt Genn., hat der Dichter gegen die Heiden (adv. illos sc. paganos) über die göttlichen Versprechungen gehandelt. Diese Angabe läßt sich aber nicht, wie Brewer glaubt, auf die Ermahnungen deuten, die Commodian in dem vermeintlichen Schlußteil des Carmens (V. 787—804) den Heiden gegeben hat; denn dieser entbehrt vollständig des polemischen Charakters, der „adversus illos" rechtfertigen könnte. In Wirklichkeit spricht der Dichter an dieser Stelle ganz allgemein, ja er begreift sich sogar selbst mit ein [2]. Auch Czapla möchte in dem angeführten Satz des Genn. eine Beziehung auf das Carmen erblicken, weil das 41. Akrostichon des ersten Instructionenbuches wegen seiner Kürze und seines Inhaltes und auch wegen des einen Antichristes sich zu einer besonderen Hervorhebung nicht eigne [3]. Aber einmal läßt er dabei die schon von Ebert ausgesprochene Vermutung außer acht, daß auch die vier ersten Akrosticha des zweiten Buches möglicherweise noch dem ersten Buche zuzurechnen seien [4]; und dann ist seine Annahme, das Vorhandensein eines doppelten Antichristes bei Commodian und Lactanz habe den Genn. zum Glauben an ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen den beiden Schriftstellern verleitet, sehr wenig glaubhaft; denn, wie Brewer ausführt, „das Bild, welches er (Lactanz) in seinen Institutionen VII 16 u. 17 von demselben (dem Antichrist) entwirft, ist von der Beschreibung Commodians so verschieden, daß es als Vorlage der letzteren gar nicht in Betracht kommt" [5]. Vielmehr verdient eher die Ansicht Brewers angenommen zu werden, daß die Bemerkung des Genn. auf die chiliastischen Anschauungen der vier Autoren zu beziehen sei [6].

---

1) Vgl. auch Br. Komm. S. 231f.

2) V. 787f: ergo iam ad illum citius recordari debemus, qui nobis post obitum pollicetur reddere vitam.

3) S. 40, 9. 4) Gesch. d. christl.-lat. Lit. I 90, 3.

5) Br. Komm. S. 269.

6) Br. Komm. S. 75; s. u. II. Hauptt. D, 5.

Gerade diese Anschauung des Dichters aber kommt im Carmen nicht zum Vorschein. In einigen wenigen Versen, so V. 801f:

„Cedet dolor omnis a corpore, cedet et ulcus,
Nec erit anxietas ulla nisi gaudia semper"

wird zwar von den Freuden des neuen Lebens gesprochen, aber durchaus nicht in chiliastischem Sinne[1]; an zwei anderen Stellen[2] wird auch sogar angedeutet, daß die Heiden zur Bedienung der Christen teilweise aufbewahrt bleiben sollen, weiter aber findet sich kein Anzeichen des Chiliasmus[3], nicht einmal das eine, daß das Reich Christi tausend Jahre dauern solle. Die Schilderung des Dichters bricht nämlich gleich nach dem ersten Weltbrande ab. Zu der Bemerkung vollends, daß Commodian „vili satis et crasso sensu" den betreffenden Stoff behandelt habe, gibt im Carmen auch nicht ein Gedanke Anlaß; sehr wohl aber paßt sie auf Instr. II 3, bes. V. 9ff:

„Et generant ipsi per annos mille nubentes.
Conparantur ibi tota vectigalia terrae,
Terra quia nimium fundit sine fine novata.
Inibi non pluvia, non frigus in aurea castra,
Obsidiae nullae, sicut nunc, neque rapinae".

So bleibt nur übrig, auch diese Angabe des Genn. auf die Instructionen, näherhin auf das bis Instr. II 5 reichende erste Buch, zu beziehen, zumal ja der Dichter die Instr. II 4 einleitet mit den Worten: „de die judicii propter incredulos addo", was ungefähr dem „adversus paganos" des Genn. entspricht.

Brewer hat sodann auch als Erster den Nachweis zu erbringen gesucht, daß Genn. mit seinem Schlußsatze einen Hinweis auf den zweiten Teil der Instructionen habe geben wollen. Wie er selbst einräumt, hat Genn. sein Wissen nur aus Commodians Werken geschöpft. Keine Stelle darin aber, auch nicht das Akrostichon II 39 „mendicus Christi", das nach Ebert nichts

---

1) Vgl. Cyprian de mortal. I u. II. (H. I 297f).

2) V. 998:

„Et qui reservantur, ut serviant iustis evadunt".

C. A. 1019:

„Pars incredulorum servatur molliter usta".

3) Die gelegentliche Andeutung der „mors secunda" (C. A. 748) fällt kaum ins Gewicht.

anderes bedeutet als „servus Dei“ [1], läßt erkennen, daß der Dichter „sich einer wahrhaft gottesfürchtigen Lehre und vor allem der Liebe zur freiwilligen Armut rühmlichst beflissen habe“ [2]. So ausgelegt stände der Satz in keinem Zusammenhang mit dem vorausgehenden, in dem nur über das Werk Commodians und nicht über diesen selbst gesprochen wird. „Prosequi“ kann hier nur bedeuten „ausführen, sich über etwas auslassen, darlegen“ [3] und ebensowenig kann „studentibus“ „den Heilsbegierigen“ heißen, sondern nur auf die bezogen werden, welche sich mit dem Werke des Dichters beschäftigen [4]. Also nicht durch sein Beispiel, sondern durch seine Lehre hat Commodian freiwillige Armut empfohlen. Man muß nachdrücklich darauf hinweisen, weil Brewer geneigt ist, auf jener Auffassung den Nachweis aufzubauen, daß Commodian das Leben der freiwilligen Armut erwählt und zur Klasse der Pönitenten gehört habe. Die Worte des Genn. lassen sich recht wohl verstehen, wenn er Instr. I 30, 13ff:

„Exue te, dives, tantis malis Deo reversus,
Subveniat utique tibi, quod nunc operasti si forte.
Estote communes minimis, dum tempus habetis.
Tollite corda fraudis, divites, et sumite pacis.
Expiate malum vestrum benefactis a Summo“

vor Augen gehabt hat. Auf keine Stelle aber im zweiten Buche und im Carmen läßt sich seine Angabe beziehen, worauf schon Ebert hingewiesen hat, der sogar annimmt, sie lasse sich mit der im Carmen vorgetragenen Anschauung garnicht in Einklang bringen [5].

Fassen wir zusammen, so ergibt sich uns Folgendes:

1. „adversus paganos“ ist für das Carmen völlig unpassend

1) Abhandlg. S. 420; vgl. auch Weyman, Miscellanea zu lat. Dichtern, 1898, S. 9f; Bardenhewer, Geschichte d. altkirchl. Lit. II 585, 3; Zahn, N. kirchl. Ztschr. 1910, S. 231f. Nach Zahn sind die „mendici Christi“ die von Jesus in der Bergpredigt (Matth. 5, 3; Luk. 6, 20) „selig gepriesenen Armen, welche ... vor Gott ... demütig und bittend wie die Bettler sich beugen“.

2) Br. Komm. S. 75. 3) Georges H. W.[7] s. v.

4) Br. Komm. S. 180 A. möchte studentes = Asketen fassen, ohne jedoch Belege dafür erbringen zu können.

5) Gesch. d. christl.-lat. Lit. I 90, 3.

und kann sich nur auf das erste Buch der Instructionen beziehen, eingerechnet instr. II 1—4.

2. Genn. erwähnt nicht das zweite, an die Christen gerichtete Buch der Instructionen. Auch aus den von Brewer angeführten Momenten läßt sich seine Kenntnis durch Genn. nicht folgern.

3. Gerade diese letzte Angabe des Genn. (moralem — inculcavit) kann nur auf den ersten Teil der Instructionen bezogen werden. Sie ist auf die Werke Commodians und die darin vorgetragenen Mahnungen zu deuten, nicht auf das Leben des Dichters.

4. Die Angabe, Commodian habe gegen die Ungläubigen über die göttlichen Versprechungen gehandelt, kann nicht auf das Carmen bezogen werden, sondern nur auf Instr. I 41—II 4.

5. Die Kenntnis der heidnischen Literatur läßt sich inhaltlich nur im ersten Instructionenbuche beobachten, wie sich umgekehrt die geringe Vertrautheit mit christlichen Schriften nicht für das zweite Buch und das Carmen behaupten läßt.

6. Die Angabe: „magis illorum destruere potuit quam nostra firmare“ läßt sich ebenfalls nur auf das erste Buch der Instructionen beziehen.

Als Resultat darf also wohl festgestellt werden, zumal eine äußere Scheidung in mehrere Werke, wie sie nach der sonstigen Übung des Genn. zu erwarten wäre, nicht ersichtlich ist, daß Genn. nur ein Werk des Commodian gekannt hat, das sich näher als das erste Buch der Instructionen erweist mit Einschluß der vier ersten Akrosticha des zweiten. Mit dieser Erkenntnis muß aber zugleich der Wert der Notiz des Genn. für die Zeitbestimmung Commodians bedeutend sinken, wie dies schon Zeller mit anderen Gründen dargetan hat[1]: Die Zeit des Dichters selbst kann nur aus inneren Gründen bestimmt werden.

Anhang.

Commodian und Lactanz.

Gennadius hat in seiner Notiz auch die Abhängigkeit Commodians von Lactanz behauptet. Während Dombart[2] sich ihr gegenüber ablehnend verhält, findet Harnack[3] die Kenntnis des

1) S. 30ff. 2) Ausg. p. II.
3) Chronologie d. altchristl. Lit. II 441.

Lactanz durch Commodian wenigstens wahrscheinlich, und auch Krüger gibt in seiner Abhandlung „Kritische Bemerkungen zu Adolf Harnacks Chronologie der altchristlichen Literatur von Irenäus bis Eusebius“ [1] der Ansicht Ausdruck, daß das Zeugnis des Genn. nicht leichthin beiseite zu schieben sei, daß man ihm vielmehr Glauben schenken müsse, wenn es sich „auch nur leidlich erhärten“ lasse. Dieser Versuch ist von Brewer schon 1893 in der Zeitschr. f. kath. Theologie [2] unternommen worden, ohne aber Harnacks volle Zustimmung zu finden. Auch Schanz hält keine der Stellen für durchschlagend [3]. Den hier gesammelten Belegstellen ließ Brewer in seinem „Kommodian“ [4] eine Reihe anderer folgen, auf Grund deren er die Abhängigkeit des Dichters von Lactanz „nicht nur mit Harnack als wahrscheinlich, sondern als gewiß bezeichnen“ [5] zu können glaubt. Aber auch diese Zusammenstellung hat Widerspruch erfahren durch Zeller [6], der, ohne allerdings auf Einzelheiten näher einzugehen, glaubt, die Verwandtschaft der angeführten Stellen erkläre sich zur Genüge „durch die Annahme einer gemeinsamen oder sehr verwandten dritten Quelle“ [7], und durch D'Alés [8], der hauptsächlich auf Tertullian verweist. In der Tat ist keine der von Brewer gesammelten Parallelen geeignet, für seine Behauptung einzunehmen.

Zu der von Commodian C. A. 191—220 vorgetragenen Geschichte des jüdischen Volkes und den von Brewer als Vorlage angeführten Parallelstellen Instit. IV 10, 5—11 erklärt Zeller, daß nirgends „eine solche formelle Ähnlichkeit zutage tritt, daß daraus eine Abhängigkeit des Dichters von Lactanz folgen würde“ [9], und er verweist mit gutem Glück auf Ps.-Cypr. adv. Jud. 2 (H. III 134, 17—135, 13). Aber auch Cyprian selbst bietet Test. I 1 und 2 Parallelen dazu [10]. Wie wenig übrigens die be-

1) Göttingische gelehrte Anzeigen 1905, 1, S. 53.
2) S. 759ff. 3) Gesch. d. röm. Lit. III² 432.
4) S. 305ff. 5) S. 313. 6) S. 35ff.
7) S. 42. 8) S. 603ff. 9) S. 40.
10) (H. 39, 9ff): „qui eiecit eos de terra Aegypti, et secuti sunt deos a gentibus, quae circa illos sunt, et offenderunt Dominum et reliquerunt Deum et servierunt Baal“. (39, 19): „quod prophetis non crediderint et eos interfecerint“. (40, 11ff): „desciverunt a te et abiecerunt legem tuam post corpus suum et prophetas tuos interfecerunt, qui obtestabantur eos, ut reverterentur ad te“.

treffenden Stellen geeignet sind, das Verwandtschaftsverhältnis zwischen Commodian und Lactanz zu erweisen, zeigt auch die teilweise Behandlung des nämlichen Stoffes in den Oracula Sibyllina[1].

Eine Übereinstimmung besteht sodann auch zwischen C.A. 235f und Instit. IV 15, 9[2]; allein Lactanz beruft sich dort selbst auf die Sibylle[3] und Heer bemerkt mit Recht[4], daß die Carmenstelle viel näher an den sibyllinischen Vers anklingt als an die eigenen Worte des Lactanz. Recht unwahrscheinlich liest sich ferner die Behauptung, daß die bei Commodian folgenden Verse 237—239 mit Instit. IV 15, 12 übereinstimmten[5]. Als Vorlage für Commodian kommt vielmehr wohl Cyprian de zelo et

---

1) Vgl. III 248ff:

„ἡνίκα δ' Αἴγυπτον λείψει καὶ ἀταρπὸν ὁδεύσει
λαὸς ὁ δωδεκάφυλος ἐν ἡγεμόσιν θεοπέμπτοις
252: *τούτῳ δ' ἡγητῆρα καταστήσει μέγαν ἄνδρα*
Μωσῆν . . .
θρεψαμένη υἱὸν ἐκαλέσσατο. ἡνίκα δ' ἦλθεν
λαὸν ὅδ' ἡγεμονῶν, ὃν ἀπ' Αἰγύπτου θεὸς ἦγεν
εἰς τὸ ὄρος Σινᾶ, καὶ τὸν νόμον οὐρανόθι πρό
δῶκε θεὸς γράψας πλαξὶν δυσὶ πάντα δίκαια
καὶ προσέταξε ποιεῖν . . .“

2) Br. Komm. S. 306. C.A. 235f:

„Non ullum de ferro secuit, non emplastro curavit,
Sed sine tormento statim suo dicto sanavit“.

Lactanz Instit. IV 15, 9:

„Et haec omnia non manibus aut aliqua medela, sed verbo ac iussione faciebat“.

3) VIII 272.

4) J. M. Heer, Zur Frage nach der Heimat des Dichters Commodianus. Röm. Quartalschrift f. christl. Altertumskunde u. f. Kirchengesch. XIX (1905), S. 74, 7.

5) Br. l. c. C.A. 237—239:

„Talia videntes turbabantur mente Judaei,
Qui magis invidia ducti sunt in zelo livoris,
Non respicientes prophetarum dicta sepulti“.

Instit. IV 15, 12:

„Quae videntes tunc Iudaei, daemoniaca fieri potentia arguebant, cum omnia sic futura ut facta sunt, arcanae illorum litterae continerent. Legebant quippe cum aliorum prophetarum . . .“

Mit größerem Rechte hätte auf Instit. IV 16, 5 hingewiesen werden können; hier aber ist Lactanz abhängig von Tert. apol. XXI (Oehl. I 201).

livore c. 5[1] in Betracht: „Judaei nonne perierunt, dum Christo malunt invidere quam credere? obtrectantes magnalibus quae ille faciebat zelo excaecante decepti sunt nec ad divina noscenda cordis oculos aperire potuerunt".

Für die Frage, mit der Commodian den Schlußteil seines Carmens einleitet (C. A. 805), und die in den Versen 791 und 807 erteilte Antwort darauf hat Brewer[2] auf Instit. VII 25, 3f als Quelle verwiesen. Der Zusammenhang der ganzen Carmenstelle jedoch lehrt, daß als Vorlage nur Cyprians de mortalitate c. 2 und 3 in Betracht kommen kann[3]: „agnoscere enim se debet ... qui deo militat, qui positus in caelestibus castris divina iam sperat, ut ad procellas et turbines mundi trepidatio nulla sit nobis, nulla turbatio, quando haec ventura praedixerit Dominus ... bella et fames et terrae motus et pestilentias per loca singula exurgere praenuntiavit ... fiunt ecce quae dicta sunt, et quando fiunt quae ante praedicta sunt sequentur et quaecumque promissa sunt ... regnum Dei ... esse coepit in proximo: praemium vitae et gaudium salutis aeternae et perpetua laetitia ... quis hic anxietatis et sollicitudinis locus est? quis inter

---

1) (H. 422, 17ff); vgl. C. A. 243f.

2) l. c. C. A. 791ff:

„Sex milibus annis provenient ista repletis,
Quo tempore nos ipsos spero iam in litore portus.
Cedet dolor omnis a corpore, cedet et ulcus,
Nec erit anxietas ulla nisi gaudia semper.
Quisque tribus credit et sentit unum adesse,
Hic erit perpetuus in aeterna saecla renatus.
Sed quidam hoc aiunt: Quando haec ventura putamus?
Accipite paucis, quibus actis illa sequantur.
Multa quidem signa fient tantae termini pesti".

Instit. VII 25, 3:

„Fortasse quispiam nunc requirat, quando ista, quae diximus, sint futura .... Iam superius ostendi completis annorum sex milibus mutationem istam fieri oportere".

Instit. VII 25, 4:

„De signis, quae praedicta sunt a prophetis licet noscere; praedixerant enim signa ..."

3) Mit Ausnahme von Vers 793, der nicht, wie Dombart vermutet, auf Matth. 24, 29ff zurückgeht, sondern auf Matth. 13, 43: „*τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν*".

haec trepidus et maestus est nisi cui spes et fides deest?[1] ... quando de istis mundi turbinibus extracti sedis et securitatis aeternae portum petivimus"[2].

Daß Cyprian auch die Ansicht vom tausendjährigen Bestehen der Welt nicht fremd war, zeigt „ad Fortunatum" c. 2[3].

Daß im Carmen wie bei Lactanz auch der Gedanke ausgesprochen wird, wie einst die Propheten, so werde auch Christus nicht von den Juden aufgenommen werden, wie es vorher verkündet sei[4], ist schon biblisch und findet sich ebenfalls bei Cyprian[5]. Ebensowenig Beweiskraft hat die Gegenüberstellung C. A. 503f und Instit. IV 9, 3[6], wo beide Male ausgesprochen wird, daß in Christus das Zeugnis der Propheten erfüllt worden sei. Diese aus der Tendenz des ganzen Werkes sich erklärenden Worte des Dichters haben ihr Vorbild sowohl bei Cyprian[7], wie auch in der ebenfalls vom Dichter benützten Schrift Tertullians adv. Judaeos[8]. Auffallender ist schon in den Versen

---

1) H. 297, 15—298, 13. 2) H. 299, 6f.

3) H. 317, 21f: „sex milia annorum iam paene complentur".

4) Br. Komm. S. 308. C. A. 227f:

„Is erat, quem propter vates de tuba canebant
In sua venturum propria, quem sui negarent".

Instit. IV 11, 11:

„volens igitur deus metatorem templi mittere in terram, noluit eum in potestate et claritate caelesti mittere, ut ... poenas pro facinoribus suis luerent, qui dominum ac deum suum non recepissent: quod olim prophetae cecinerant, sic esse futurum".

5) H. 36, 8f: „ostendere enisi sumus, Judaeos secundum quae fuerant ante praedicta a Deo recessisse ..." Test. I 3 (H. 40, I 4f): „antepraedictum, quod Dominum neque cognituri neque intellecturi neque recepturi essent ..." (H. 42, 3): „in sua propria venit, et sui eum non receperunt" (Joh. 1, 11f).

6) Br. Komm. l. c. S. 308. C. A. 503f:

„Quaecunque dixerunt testes universi priores
In Christo fuerunt facta".

Instit. IV 9, 3:

„Docebimus praedicta esse omnia, quae in Christo videmus esse completa".

7) (H. 36, 13ff): „quod idem venerit, qui secundum scripturas adnuntiatus est, et gesserit ac perfecerit universa, quibus intelligi et cognosci posse praedictus est".

8) c. VII (Oehl. II 713): „... quod ipsum adimpletum videmus". c. VIII (715): „quae probamus et ex consequentibus quae post adventum eius

370 (Jerem. 17, 9):

„Et homo est, inquit, et quis eum novit in ipsis?"

371 (Baruch 3, 36):

„Hieremias ait. Hic deus est noster aequalis".

373 (Es. 45, 14):

„Esaias autem: Tu es deus et nesciebamus".

die Abweichung Commodians von den sicher zu ihrer Ausarbeitung benützten Testimonien Cyprians und die Übereinstimmung mit Lactanz Instit. IV 13. 7. 8. 10. Daß aber der Dichter die Testimonien und Instructionen gleichzeitig benutzt habe, kann trotzdem nicht daraus erschlossen werden; denn Jerem. 17, 9 wie auch Es. 45, 14 sind in der alten lateinischen Übersetzung citiert, wie sie auch Tertullian benützt [1]. Für Vers 371 aber schwebte dem Dichter wohl c. 11 der auch für die Verse 388—400 benützten Schrift Cyprians(?) „quod idola dii non sint" vor:

„Hic Deus noster, hic Christus est, qui mediator duorum hominem induit, quem perducat ad patrem. quod homo est, esse Christus voluit, ut et homo possit esse quod Christus est" [2], wobei der zweite Satz durch „aequalis" von Commodian kurz wiedergegeben ist.

Die gleiche Schrift, oder auch als gemeinsame Quelle Tertullian, lag dem Dichter wohl auch für die Verse 388—400 vor, in denen er den von den Juden erhobenen Vorwurf, daß Christus „ein Gaukler" sei [3], zurückweist und auf die Verblendung der

futura adnuntiabantur, ut tam adimpleta omnia quam prospecta credamus . . ." (718): „igitur quoniam adimpleta est prophetia per adventum eius . . . adimplens omnia quae retro de eo nuntiaverant . . . signante visionem et prophetias omnes, quas adventu suo adimplevit".

1) De carne Christi XV (Oehl. II 451): „Et homo est et quis cognovit illum?"; adv. Prax. XIII (Kr. III 247, 9): „quia in te deus est; tu enim es deus noster, et nesciebamus". 2) H. 28, 10f.

3) Wohl entstanden aus Matth. 9, 34: „*οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἔλεγον· ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια*".

C. A. 388f: „Illi autem miseri, qui fabulas vanas adornant
Et magum infamant, canentibus rostra clusissent".

C. A. 391f: „Si magus adfuerat, cur ergo prophetae canebant
Venturum e caelo, ut esset spes gentium ipse?"

C. A. 396f: „Contra suum Dominum rebellant dicere magum.
Nec volunt audire, quae dixerunt vates in illos".

Juden zurückführt. Für die Ausführungen Commodians sollen nach Brewer „mit Rücksicht auf die logische Gestaltung des Einwandes und der Widerlegung“ [1] die Institutionen IV 15, 1. 4 und V 3, 9. 15. 19 das Original vorstellen. Allein wie Tertullian [2], so befaßt sich auch in Anlehnung an ihn Cyprian mit diesem Vorwurfe [3].

Gegen die Ausführungen Brewers [4], als lasse auch die Erklärung der Stelle Jerem. 11, 19 durch Commodian in Carmen 273ff [5], wo sie auf den Kreuzestod gedeutet wird, eine deutliche Anlehnung an Lactanz Instit. IV 18, 28f [6] erkennen, haben schon Dombart [7], Zeller [8] und D'Alés [9] darauf aufmerksam gemacht, daß im Altertum die Jeremiasstelle allgemein so erklärt wurde [10]. Daß aber Commodian im Gegensatze zu Cyprian mit Lactanz

---

Instit. IV 15, 1:

„Quoniam de secunda nativitate diximus, qua se hominibus in carne monstravit, veniamus ad opera illa miranda, quae cum essent caelestis indicia virtutis, magum Judaei putaverunt“. Ähnlich auch an den anderen angeführten Stellen.

1) Br. l. c. S. 312.

2) Apol. XXI (Oehl. I 199ff): „Recipite interim hanc fabulam ... qui penes vos eiusmodi fabulas aemulas ad destructionem veritatis istiusmodi praeministraverint. Sciebant et Judaei venturum esse Christum, scilicet quibus prophetae loquebantur ... ne enim intellegerent pristinum (adventum) ... meritum fuit delictum eorum. ipsi legunt ita scriptum mulctatos se sapientia et intelligentia et oculorum et aurium fruge. quem igitur hominem solummodo praesumpserant de humilitate, sequebatur uti magum aestimarent de potestate, cum ille verbo daemonia de hominibus excuteret“.

3) Cypr. (?) quod idola dii non sint 13 (H. 29, 10ff):

„Itaque cum Christus Jesus secundum prophetis ante praedicta verbo et vocis imperio daemonia de hominibus excuteret, paralyticos restringeret, ... Judaei, qui illum crediderant hominem tantum de humilitate carnis et corporis, existimabant magum de licentia potestatis“.

4) Br. Komm. S. 310f.

5) C. A. 273f: „Hieremias totidem crucem figurate demonstrat:
Venite, mittamus lignum in pane! dicentes“.

6) Instit. IV 18, 28: „Lignum autem crucem significat et panem corpus eius ...“

7) A. L. L. VI 588. 8) S. 41. 9) S. 605.

10) Unter Hinweis auf Justin dial. 72, 2; Tert. adv. Marc. III 19; IV 40; adv. Jud. 10; Cypr. Test. II 15. 20.

nicht das Deuteronomium, sondern Moses als Quelle angibt, besagt nichts. Auch C. A. 269: „David illum dixit clavis configi silentem", wo der Dichter den Psalm 118 (120) ebenfalls aus Cyprian Test. II 20[1] entlehnt, nennt er im Gegensatz zu diesem nicht den Psalm, sondern David selbst. Auch die Umgebung der in Frage kommenden Verse entstammt, wie Zeller schon teilweise gesehen hat[2], aus Test. II 20[3], wodurch die Annahme gerechtfertigt wird, daß nicht die Institutionen, sondern die Testimonien Quelle für Commodian gewesen sind.

Bezüglich der Namensform Unctus für Christus, die sich sowohl bei Commodian Instr. II 31, 15 wie auch bei Lactanz Instit. IV 7, 7; 13, 9 und Tertullian adv. Prax. XXVIII findet, und aus deren Vorkommen bei Commodian Brewer[4] eine Beeinflussung des Dichters durch Lactanz schließen möchte, hat D'Alés[5] darauf hingewiesen, daß Tertullian dem Dichter wenigstens ebenso nahe steht wie Lactanz, und Zeller[6] den Gebrauch dieser Namensform als schon bei Tertullian und Ps.-Cyprian de montibus Sion et Sina vorkommend nachgewiesen.

Zum Schlusse endlich hat Brewer noch eine Anzahl von Parallelstellen zusammengetragen, die eine Einwirkung der Institutionen auf die Dichtung erkennen lassen sollen[7]. Es sind das:

1. C. A. 101f und Instit. I 8, 1f[8]. Ähnlich aber wird die

---

1) H. 88, 7; s. Anm. 3.

2) S. 41. — C. A. 276 — Test. II 20 (H. 87, 19); C. A. 270 — Test. II 20 (H. 87, 21).

3) C. A. 266: „Crederet in quo qui, is haberet vitam aeternam".
Cypr. Test. II 20 (H. 88, 18f): „ut omnis qui crediderit in eum habeat vitam aeternam".
C. A. 269: „David illum dixit clavis configi silentem".
Cypr. Test. II 20 (H. 88, 6f): „Item in psalmo CXVIII: Confige clavis de metu tuo carnes meas".

4) l. c. S. 311. 5) S. 605. 6) S. 91.

7) Br. Komm. S. 313.

8) C. A. 101f: „Est honor absconsus nobis et angelis ipsis,
Quod Dei maiestas, quid sit, sibi conscia sola est".
Instit. I 8, 1f: „(Dei) vim maiestatemque tantam dicit esse in Timaeo Plato, ut eam neque mente concipere, neque verbis enarrare quisquam possit ... inexcogitabilis, ineffabilis et nulli alii notus quam sibi".

Glorie Gottes schon dargestellt im Henochbuche[1], von Minucius Felix[2] und Tertullian[3].

2. Daß Commodian C. A. 99: „Hunc ergo nec ipsi nuntii dinoscere possunt" wie Lactanz Instit. I 7, 4: „Habet enim ministros, quos vocamus nuntios" die Engel mit der lateinischen Interpretation von ἄγγελος „nuntii" nennt, bedeutet für das Verhältnis weiter nichts. Nuntius für Angelus findet sich u. a. auch bei Minucius Felix[4] und Tertullian[5].

3. C. A. 793f spricht Commodian wie Lactanz Instit. VII 23, 1, ohne daß jedoch beide Stellen formelle Berührungspunkte zeigen, die Überzeugung aus, daß der Mensch bei seiner Auferstehung die Erinnerung seiner früheren Taten besitze[6]. Eine ausschlaggebende Bedeutung kommt aber dieser allgemeinen Ähnlichkeit der zwei Stellen nicht zu. Den nämlichen Gedanken hat auch schon Tertullian ausgesprochen in der Schrift, welche den Nachweis der leiblichen Auferstehung (vgl. C. A. 795f) zum Zwecke hat[7].

4. Instr. I 5 und Instit. I 11, 16 behandeln Commodian und

---

1) c. XIV 19ff (40, 5ff): *καὶ ὑποκάτω τοῦ θρόνου ἐξεπορεύοντο ποταμοὶ πυρὸς φλεγόμενοι καὶ οὐκ ἐδυνάσθην ἰδεῖν.* 21: *καὶ οὐκ ἐδύνατο πᾶς ἄγγελος παρελθεῖν εἰς τὸν οἶκον τοῦτον καὶ ἰδεῖν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ διὰ τὸ ἔντιμον καὶ ἔνδοξον. καὶ οὐκ ἐδύνατο πᾶσα σὰρξ ἰδεῖν αὐτοῦ τὸ πῦρ φλεγόμενον κύκλῳ*".

2) c. 18, 8 (Waltzing 25, 16f): „inmensus et soli sibi tantus, quantus est, notus".

3) Apol. XVII (Oehl. I 183): „quod vero inmensum est, soli sibi notum est".

4) 26, 11 (45, 9f): „angelos, id est ministros et nuntios".

5) Adv. Marc. IV 22 (Kr. III 49, 26f): „non legimus ... nec nuntius, sed ipse deus salvos eos faciet". Vgl. de carne Chr. 14 (Oehl. II 450).

6) C. A. 793f: „Tunc homo resurget solis in agone reductus,
Et gaudet in Deo reminiscens, quid fuit ante".
Instit. VII 23, 1: „Non igitur renascentur, quod fieri non potest, sed resurgent et a Deo corporibus induentur et prioris vitae factorumque omnium memores erunt".
Vgl. auch Instr. I 27, 7f: „Non ita disposuit, ut tu putas, Deus aeternus,
Oblivitos esse mortuos de gesto priore".

7) De carn. resurr. 55 (Kr. III 115, 5f): „eandem tamen habitudinem corporis etiam in gloria perseverare docuerunt;" c. 56 (115, 26f): „si non meminerim me esse qui merui, quomodo gloriam deo dicam?" Zu V. 793 vgl. o. S. 28, Anm. 3.

Lactanz Apollo. Es ergibt sich dabei eine auffallende wörtliche Übereinstimmung, die bei Commodian in V. 7 zum Ausdrucke kommt[1].

Nur dieser Ausdruck ist bei den Schriftstellern gemeinsam, sonst weichen sie bedeutend auch inhaltlich von einander ab. Daß der vom Dichter als Versclausel gebrauchte Ausdruck aus einem Prosaiker stammen soll, ist wenig glaubhaft, eher das Gegenteil wahrscheinlich. Révay[2] sieht die Quelle für beide in Orac. Sib. III 138ff:

„καὶ ἔπειτα Ῥέη τέκεν ἄρσενα παῖδα,
τὸν ταχέως διέπεμψε λάθρη ἰδίῃ τε τρέφεσθαι
ἐς Φρυγίην τρεῖς ἄνδρας ἐνόρκους Κρῆτας ἑλοῦσα",

eine Vermutung, die allerdings wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat. Mit größerer Gewißheit glaube ich auf Tertullian ad nationes II 13 als Quelle für Commodian hinweisen zu können, die mit der Instruction mehrere Punkte gemeinsam hat:

„Furtivus infans vester Juppiter indignus et tecto et ubere humano, meritoque in Creta proles tam mala manebat. adultus denique qualemcumque genitorem regno privat felicissimum ... ecce autem et ipse cum sorore miscetur"[3].

Beide Autoren haben die den Orac. Sib. fehlende Absicht nachzuweisen, Apollo könne kein Gott sein seiner schlechten Taten wegen sowohl, als auch, weil er in der Zeit geboren und seine Macht von einem andern empfangen habe. So schließt auch Tertullian dem Schlußverse 8: „alter est Deus, non Iovis ille" bei Commodian entsprechend seine Ausführungen mit den Worten: „is deus fieri non fuit dignus"[4]. Commodians Instruction läßt sich also wohl aus Tertullian erklären, nicht aber die Institutionenstelle, und da es ein mehr als sonderbarer Zufall sein müßte, eine solche auffallende Übereinstimmung bei zwei Autoren zu finden, ohne daß sie sich gegenseitig kannten, wird man das Recht der Priorität wohl dem Dichter Commodian einräumen müssen, zumal die Behauptung Brewers, Commo-

1) Instr. I 5, 7: „Ex antro processit iuvenis, furtimque nutritus". Instit. I 11, 16: „Ipse autem furto servatus furtimque nutritus".
2) Berl. philol. Wochenschr. 1911, Sp. 1431.
3) Tert. ad nat. II 13 (R. W. I 123, 4ff).
4) l. c. (125, 2).

dian gehöre dem 5. Jahrhundert an, sich auch aus anderen Gründen als unhaltbar erweisen wird. Das gleiche Verhältnis besteht wohl auch bei einer anderen Parallele: Instit. VI 23[1] und C. A. 175; „persuasitque dolo coitus infandos amare" (Lactanz: „nefandos coitus . . machinatus est"). Es ist dabei zu beachten, daß die Verse 175—180 nachgeahmt sind im Carmen adv. Marc. I 20ff. Für dieses Gedicht hat Waitz[2] den Nachweis erbracht, daß es der zweiten Hälfte des 3. Jahrh. angehört, woran trotz der Ankündigung Brewers, zu zeigen, daß es um die Wende des 4—5. Jahrh. entstanden sei[3], festzuhalten ist[4].

Den größten Nachdruck legt Brewer aber nicht auf die soeben besprochenen Stellen, sondern hauptsächlich auf die Berührungen, die zwischen Commodian und Lactanz in ihren religiösen Anschauungen bestehen. Über diese Punkte wird in einem eigenen Capitel gehandelt werden, in dem die religiösen Anschauungen Commodians im Zusammenhange einer Untersuchung unterzogen werden sollen.

II. Haupteil.

Schlüsse für die Zeitbestimmung.

A. Die Benützung der Didaskalie.

Die Benützung der um die Wende des 4/5. Jahrh. in Syrien entstandenen[5] apostolischen Constitutionen durch Commodian hat Brewer in seinem ersten Werke über den Dichter schon kurz angedeutet[6], teilweise auch, soweit es sich um die literarische Form des Carmens handelte, eingehender darzulegen sich

1) Instit. VI 23: Idem etiam mares maribus admiscuit et nefandos coitus contra naturam contraque institutum Dei machinatus est.

2) H. Waitz, Das pseudotertullianische Gedicht adv. Marcionem, Darmst. 1901.

3) Br. Komm. S. 18, 1.

4) Siehe Jülicher, Gött. gel. Anz. 1901, 632: „Hoffentlich ist die Annahme einer Entstehung unseres Poems in der nachnicänischen Zeit und seiner Abhängigkeit von Dichtern wie Ausonius oder Verecundus definitiv abgetan".

5) Funk, Die apost. Konstitutionen (1891), S. 76ff.

6) Br. Komm. S. 206f, 1.

bemüht[1]. In seiner letzten Veröffentlichung hat er sodann die Instructionen II 28 und II 31 zum Gegenstande einer besonderen Untersuchung gemacht und ihre Abhängigkeit von den Constitutionen zu erweisen gesucht[2]. Daß ihm dies gelungen sei, blieb nicht unbestritten[3].

Gewiß gibt nun, um die Bedenken Weymans anzuführen, in der von Brewer beigebrachten Parallele zwischen Instr. II 31, 12 ff und Apost. Constit. II 36, 7 f[4] der Umstand zu denken, daß der Dichter irrtümlicherweise einen Teil des Proverbiencitates mit den Worten der Constitutionen verbunden hätte. Sicherlich enthält auch Instr. II 28 alltägliche Gedanken pastoraler Pädagogik, die sich aus der heiligen Schrift allein erklären[5]; ganz kann man sich aber m. E. doch nicht dem Eindrucke entziehen, daß die von Brewer für Instr. II 28 angeführten Stellen Commodian wirklich vorgelegen sind. Man wird nun sofort allerdings auch wahrnehmen, daß sie nicht unbedingt aus den Constitutionen stammen müssen, daß sie vielmehr auch aus deren Grundschrift, der Didaskalie, allein erklärt werden können. Daß in Wirklichkeit nur diese, nicht die Constitutionen als Quelle in Betracht kommen, hoffe ich im Folgenden zeigen zu können[6].

---

1) l. c. S. 230ff. 2) Zeitalter S. 10ff.

3) Weyman, Theol. Rev. 1912, Sp. 4f; Thiele, Wochenschrft. f. kl. Philol. 1911, Sp. 713. Und in der Tat, einen wichtigen Umstand dabei hat Brewer übersehen, die Frage nämlich, ob die apostolischen Constitutionen zu der Zeit, als Commodian nach seiner Annahme in Arles schrieb, im Abendland überhaupt schon bekannt waren. Das scheint aber sehr unwahrscheinlich.

4) Instr. II 31, 12ff:

„Aut operam praebe aut cursum iussu potentis;
Non pudeat neque pigeat procurrere sanum.
In gazo praeterea de labore mittere debes".

A. C. II 36, 7f: „*ἐργοπόνει, ἐνδελέχιζε, κοπία, πρόσφερε κυρίῳ τὰ ἑκούσιά σου· ‚Τίμα' γάρ, φησιν, ‚τὸν κύριον ἀπὸ σῶν δικαίων πόνων'. 8. εἰς τὸν κορβανᾶν δ δύνασαι βάλλων κοινώνει τοῖς ξένοις ἓν ἢ δύο ἢ πέντε λεπτά*".

5) Nach der Recension Weymans (II Tim. 4, 2).

5) Didaskalie und Constitutionen werden im Folgenden nach der Ausgabe von F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum, Paderborn 1905, citiert und zwar griechisch, soweit nach Angabe Funks die Texte der beiden mit einander übereinstimmen; ist die lat. Übersetzung erhalten, so lege ich den von Hauler, Didascaliae Apostolorum fragmenta

1. Instr. II 28.

Pastoribus Dei.

Pastor si confessus fuerit, geminavit agonem.
Apostolus autem tales iubet esse magistros:
Sit patiens rector, sciat, ubi frena remittat;
Terreat in primis, et postea melle perungat,
Observetque prius, ut faciat ipse qui dicit;
Redditur in culpa pastor saecularia servans,
In faciem cuius sis ausus dicere quicquam.
Bullit in inferno rumoribus ipsa gehenna:
Vae miserae plebi, dubia quae forte vacillat!
Si talis aderit pastor, paene perdita nutat;
Devotus autem eam continet recte gubernans;
Exhilaratur enim ex anima regibus aptis.
In talibus spes est et vivit ecclesia tota.

Trotz der pluralen Form des Akrostichons ist in der Instruction selbst nur immer von einem pastor Dei die Rede. Das Bild, das Commodian von diesem entwirft, ist das Idealbild eines Bischofs, ohne daß dafür eine bestimmte Persönlichkeit als Vorbild angenommen werden müßte, wie Monceaux[1] und Brewer[2] das getan haben. Gegen jenen hat sich D'Alés[3] gewandt und gezeigt, wie wenig Anhaltspunkte die Instruction bietet und wie vieler charakteristischer Merkmale sie ermangelt, um für ein Porträt Cyprians gehalten zu werden. Brewer hielt dafür, daß sie an den Papst Hilarius (461—468) gerichtet sei, weil sie sowohl Berührungspunkte mit dessen Schriften zeige als auch bei der ausgesprochenen Neigung des Dichters zu Wortspielen die Wahl des Ausdruckes „exhilaratur" (V. 12) deutlich eine Anspielung auf den Namen des Papstes verrate. Doch scheint er diese seine Ausführungen nach seiner neuesten Veröffentlichung nicht mehr aufrecht erhalten zu wollen; wenigstens sucht er die Verse, welche früher den Worten des Papstes

---

Veronensia latina, Lpzg. 1900 gebotenen Text zugrunde; liegt die Didaskalie nur in der syrischen Übersetzung vor, gebe ich die deutsche Übersetzung von H. Achelis u. Flemming, Die syr. Didascalia TU. NF. X 2. Lpzg. 1904.

1) S. 457. 2) Br. Komm. S. 97ff. 3) S. 506.

entsprechen sollten[1], jetzt aus den Constitutionen (= Didaskalie) zu erklären[2].

In der Tat, nimmt man noch zum Vergleich mit Vers 2 Constit. II 2, 2 (auch in der Didask.): „τοιοῦτον δὲ δεῖ εἶναι τὸν ἐπίσκοπον", so scheint seine Vermutung recht ansprechend. Mit „Recht sprechen" darf man „dicere" in Vers 5 allerdings nicht übersetzen[3]; denn der Vers enthält nur eine Aufforderung zur eigenen Rechtlichkeit, um die Gläubigen auf dem rechten Wege leiten zu können, die Mahnung, daß die Taten des Bischofs mit seinen Worten übereinstimmen sollen[4]. Diese Interpretation Weymans erfordert eigentlich ‘quae’ statt ‘qui’[5], wird aber durch Commodian selbst bestätigt durch Instr. II 34, 6f:

„Cum ipsi non facitis, quo modo suadere potestis
Iustitiam legis talibus, vel semel in anno?"

Die Erklärung der Verse 6f:

„Redditur in culpa pastor saecularia servans,
In faciem cuius sis ausus dicere quicquam"

hat Brewer aus den Constitutionen nicht zu geben vermocht, vielmehr in ihnen eine eigenartige Berührung mit dem sog. Ambrosiaster erkennen wollen, insofern nämlich darin „die Auflehnung des Volkes gegen weltlich gesinnte Seelenhirten

1) Daß sie der Ansicht des Papstes gerade widersprechen, darauf hat Lejay aufmerksam gemacht. Revue critique 1907, II S. 206.

2) Um lediglich aus dem Ausdrucke ‘exhilaratur’ auf den Papst Hilarius als Adressaten zu schließen, dazu fehlt jeder Anhaltspunkt. Ein zweites derartiges Wortspiel läßt sich aus C. nicht beibringen, umso weniger also seine Vorliebe für solche Dinge behaupten. Ich glaube die Quelle des Ausdruckes wo ganz anders suchen zu müssen, im Pastor Hermae. Dort schließt die Kirche ihre Ermahnungen an die Ältesten mit den Worten: „ἵνα κἀγὼ κατέναντι τοῦ πατρὸς ἱλαρὰ σταθεῖσα . . ." (Vis. III 9, 10). Bemerkenswert ist, daß sich an der gleichen Stelle auch der nämliche Gedanke findet wie in Vers 5: „πῶς ὑμεῖς παιδεύειν θέλετε τοὺς ἐκλεκτοὺς τοῦ κυρίου, αὐτοὶ μὴ ἔχοντες παιδείαν"; vielleicht darf man auch zwischen den Worten kurz vorher: „νῦν οὖν ὑμῖν λέγω τοῖς προηγουμένοις . . . καὶ τοῖς πρωτοκαθεδρίταις . . ." und dem Akrostichon von II 29: „majoribus natis dico" einen Zusammenhang sehen.

3) Auch II 29, 16 hat es diese Bedeutung nicht. Siehe u. II. Hauptt. B, III.

4) Weyman, Theol. Rev. 1912, Sp. 5.

5) „quae" haben Rigalt., Oehl., Ludwig, s. Instr. II 18, 13; C. A. 436.

für recht erklärt wird“ [1]. Diese Erklärung widerstreitet aber den klaren Tatsachen. Von einem Rechte zu sprechen, erlaubt Vers 7 nicht, wenn er es mit „sis ausus“ als ein Wagnis bezeichnet, dem Bischofe etwas entgegenzuhalten. Die Stelle ist in ihrer Knappheit nicht recht klar, namentlich vermissen wir einen genaueren Inhalt für das unbestimmte „quicquam“. Er kann m. E. nur in Vers 5 oder einer entsprechenden Anklage wiedererkannt werden, wie sie Commodian (mit Lukas 6, 41) in Instr. II 25, 5f umschreibt:

„Conspicitis stipulam cohaerentem in oculis nostris,
Et vestris in oculis non vultis cernere trabem“.

Diese Stelle findet sich nun wirklich im Anschlusse an die von Brewer zur Erklärung von Vers 5 herangezogenen Stellen Constit. II 17, 1f (Didask. II 17, 2 ff). Das Vergehen des Bischofs und der ihn unterstützenden Diakonen wird hier erklärt als Begünstigung (*προσωποληψία*) und Annahme von Geschenken (*δωροληψία*). Sie haben kein gutes Gewissen und haben zu fürchten, daß sie etwa „von einem frechen Manne“ [2] jenes Wort der Schrift hören: *„Τί βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου, τὴν δὲ δοκὸν τὴν ἐν τῷ ἰδίῳ ὀφθαλμῷ οὐ κατανοεῖς“* (Didask. II 17, 2). Der Sünder weiß nämlich nicht, „daß es gefährlich ist, wenn jemand gegen den Bischof spricht (vgl. Instr. II 28, 7), und durch jene ganze Stelle Anstoß erregt wird“ [3]. . . . „Und darum bemächtigt sich der Satan . . . auch der andern . . . und auf diese Weise kommt es, daß die Herde so wird, daß sie fürderhin nicht mehr in Ordnung gebracht werden kann“ [4] (vgl. V. 10). . . . „Wenn aber der Bischof (V. 11) . . . den Sünder schilt, verwarnt . . ., so wird er auch über andere Schrecken und Furcht bringen“ [5].

Die auffallende Übereinstimmung der vorgelegten Stellen

1) Br. Komm. S. 101, Zeitalter S. 14.
2) Syr. Didask. VI (S. 26, 21. 29); fehlt in den A. C.
3) „ „ VI (S. 26, 30f) fehlt in den A. C. Funk übersetzt: „In vico illo toto“.
4) „ „ VI (S. 26, 36—27, 3); A. C. II 17, 3: *„καὶ οὕτως διαστραφήσεται τὸ ποίμνιον“*.
5) „ „ VI (27, 8ff).

in Verbindung mit den von Brewer beigebrachten[1] beseitigt wohl jeden Zweifel daran, daß sie tatsächlich dem Dichter als Vorlage gedient haben. Zugleich aber erfährt die Annahme Brewers, als seien sie den A. C. entnommen, durch das Fehlen sehr wesentlicher Züge in diesen ihre Widerlegung. Ähnlich verhält es sich auch bei der

2. Instr. II 31.

Pauperibus sanis.

Pauperies sana quid? Nisi divitiae adsunt,
Ars certe si fuerit, iam et tu communica fratri.
Unum praesta tibi, ne superbus esse dicaris;
Polliceor, quoniam securior diviti vivis.
Excipe doctrinam magis Salomonis in aures.
Responsorem in alto non dedit Deus pauperem esse:
Idcirco te subde et honorem redde potenti.
Blandus enim sermo .. proverbium nosti ut inquit;
Vincitur officio etsi fuerit ira vetusta.
Si lingua taceat, nihil melius invenisse.
Sane si non fuerit ars, unde vita regatur,
Aut operam praebe aut cursum iussu potentis;
Non pudeat neque pigeat procurrere sanum.
In gazo praeterea de labore mittere debes,
Sicut singularis illa, quam protulit Unctus.

1) Zeitalter S. 13f:

Zu V. 2—5. — A. C. II 13, 5 (Didask. II 13, 4): *„πρῶτον μὲν οὖν ἀπ᾽ ἐξουσίας τὸν ἔνοχον καταδίκαζε· ἔπειτα μετὰ ἐλέους καὶ οἰκτιρμοῦ καὶ προσλήψεως οἰκειοῦ“.*

Zu V. 3. — A. C. u. Didask. II 20, 1: *„διάσκαλος τῆς εὐσεβείας ..“*
„ „ II 20, 8: *„φιλόστοργος ποιμήν ..“*
„ „ II 20, 9: *„ἐξουσίαν γὰρ ἔχεις ἐπιστρέφειν καὶ ἀποστέλλειν τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει“.*

Zu V. 5. — A. C. u. Didask. II 17, 1: *„Εἰ δὲ ἐπίσκοπος αὐτὸς ἐν προσκόμματι ὑπάρχει, πῶς ἔτι ἐπεξέλθοι ἐκζητῆσαι ἀδικήματά τινος ἢ ἐπιτιμῆσαι τινι“;*

Zu V. 6—10. — (A. C. u. Didask. II 9, 2: *„προσωπολήπτης γενόμενος διά τινα αἰσχροκερδῆ δωροληψίαν ..“*)
10, 1: *„ὃν τὸ οὐὰὶ περιμένει. .. καὶ ὁ βύθος“.*
10, 2: *„βλέποντες τὸν τοιοῦτον αὐτῶν ἄρχοντα ἐν ἑαυτοῖς διακριθήσονται καὶ χρησάμενοι τῇ αὐτῇ νόσῳ συναπολέσθαι αὐτῷ ἀναγκασθήσονται“.*

Was Brewer an Parallelstellen beigebracht hat, um die Benützung der A. C. in Instr. II 31 zu erweisen, ist gänzlich unzureichend. Nicht nur, daß die von Weyman (Theol. Rev. 1912, Sp. 5) schon beanstandete Verbindung des Proverbiencitates (3, 9) mit den Worten der Constitutionen gegen jene Annahme spricht, es ist auch von dem wesentlichen Inhalte der Instruction in der ganzen Constitutionenstelle nichts enthalten[1].

Die Instruction setzt nämlich Arme voraus, die sich, obwohl in voller körperlicher Gesundheit, lieber auf Kosten der Gemeinde unterhalten ließen, statt sich aus eigner Kraft ihren Lebensunterhalt zu verdienen und von ihrem Verdienste auch den Mitbrüdern noch lieber selbst zu helfen als zur Last zu fallen. Solche Arme kennt auch die Didaskalie in den „Witwen". Diese scheinen häufig, obwohl sie nicht bedürftig waren, dennoch Unterstützungen entgegengenommen und ihre Nachlässigkeit im Dienste der Gemeinde mit Zeitmangel und Kranksein entschuldigt zu haben. Deshalb hält ihnen der Verfasser der Didaskalie vor:

„Tu quidem, o vidua indisciplinata, vides conviduas tuas aut fratres in infirmitati(bus) positos: ad membra tua non festinas ... dicis autem non vacare tibi et fingis te male valere. Aput aliquantos vero, qui sunt in peccatis aut extra synagogam, quoniam multa donant, paratissime celeritatem tuam praestas illis ...[2] *γινέσθωσαν δὲ αἱ χῆραι ἕτοιμοι πρὸς ὑπακοὴν ἐντεταλμένων αὐταῖς ὑπὸ τῶν κρειττόνων, καὶ κατὰ τὴν διάταξιν τοῦ ἐπισκόπου ποιείτωσαν ὡς θεῷ ὑπακούουσαι*" (A. C. III 8, 3).

Unschwer wird man erkennen, daß aus diesen Verhältnissen und Worten die positive Mahnung Commodians in Vers 7 und 12 f geflossen ist. Das Ideal der guten Witwe wird dagegen geschildert: „*ἑτέροις μᾶλλον ἐπιχορηγείτω* (vgl. V. 2), *ἥπερ αὐτή τινος δεέσθω, μιμνησκομένη τῆς ἐν τῷ*

1) Hier muß auch darauf hingewiesen werden, daß sich Vers 6 und Eccl. 4, 8 keineswegs entsprechen; denn dort wird der Reiche, hier der Arme ermahnt. Besser paßt Sir. 25, 3 f: „Tres species odivit anima mea ... pauperem superbum ..."

2) III 8, 3 (frgm. lat. Hauler XXXIV, 19—18, S. 49); fehlt in den A. C.; vgl. III 8, 1.

Εὐαγγελίῳ μεμαρτυρημένης ὑπὸ τοῦ κυρίου χήρας, ἥτις ἐλθοῦσα... ἔβαλεν εἰς τὸ γαζοφυλάκιον“[1].

Die wesentliche, viel engere Übereinstimmung dieser Stelle als die von Brewer beigebrachte mit den Worten Commodians (V. 14f) läßt sie als Quelle erscheinen; zugleich spricht der Umstand, daß die Verhältnisse, welche zur Abfassung der Instruction führten (Didask. III 8, 3), in den A. C. fehlen, dafür, daß Commodian nicht diese, sondern die Didaskalie als Vorlage benützt hat.

3.

Eine Benützung der Didaskalie scheint mir auch noch in einigen anderen Fällen vorzuliegen, so gleich in der vorausgehenden Instr. II 30: „infirmum visita“[2]. Vgl. zu V. 9f:

Similiterque soror si paupera lecto decumbet,
Incipiant vestrae matronae victualia ferre.
Clamat ipse Deus: frange tuum panem egeno!

Didask. III 4, 1ff: *„τί γὰρ εἴ τινες μή εἰσιν χῆραι ἢ χῆροι, βοηθείας δὲ χρήζουσιν διὰ πενίαν ἢ διὰ νόσον ἢ διὰ τεκνοτροφίαν; ... 5) ἐν πάσῃ γὰρ γραφῇ ὁ κύριος περὶ τῶν πενήτων παραινεῖ, λέγων διὰ μὲν Ἡσαΐου· Διάθρυπτε πεινῶντι τὸ ἄρτον σου“.*

Ähnlichkeit mit der Didaskalie zeigt auch der Instr. II 38 „Oranti“ den betenden Christen erteilte Rat:

Orantem si cupias te exaudiri de caelo,
Rumpe de latibuli nequitia vincula tota,
Aut si benefactis ores miseratus egenis,
Ne dubites: quicquid petieris, datur oranti.
Tu sane si nudus benefactis Deum adores,
In totum ne facias sic orationem, inepte.

Vgl. Didask. II 53, 4ff: *„ἐὰν οὖν ἔχῃς τι κατὰ τοῦ ἀδελφοῦ σου ἢ αὐτὸς ἔχῃ τι κατὰ σοῦ, οὔτε αἱ προσευχαί σου εἰσακουσθήσονται... 7) ὅθεν εἰ Χριστιανὸς εἶναι θέλεις, ἐξακολούθει τῷ τοῦ κυρίου Νόμῳ· Λύε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας... 9) καὶ προσευχόμενος ὑπακούῃ ὡς φίλος θεοῦ*“[3].

1) III 7, 8.

2) Zum Akrostichon verweisen Br. Komm. S. 302 und Zeller S. 82 auf Cyprian Test. III 109 inscr. (H. 181, 4); vgl. zu V. 5 Cypr. Test. III 1 (H. 114, 6); zu V. 7 Test. III 109 (H. 181, 5); zu V. 12 Test. III 96 inscr. (H. 177, 6).

3) Vgl. auch Hermae Pastor sim. II 5: *„ὅταν οὖν ἀναβῇ ὁ πλούσιος*

Auch die Instr. II 34 an die Kleriker V. 3 gerichtete Mahnung: „Erogetur eis quod sufficit, vinum et esca“ und der in V. 5ff:

„In modico sumpto deficitis Christo donare.
Cum ipsi non facitis, quo modo suadere potestis
Iustitiam legis talibus, vel semel in anno?“

enthaltene Vorwurf, daß sie selbst ohne Mäßigkeit die Gaben genießen, den Armen aber zu unterstützen versäumen und dadurch sich des Rechtes begeben, den Gläubigen die Erfüllung des Gesetzes einzuschärfen, erklärt sich aus der in der Didaskalie dem Bischofe gegebenen Vorschrift:

„τροφῇ καὶ ποτῷ λυσιτελὴς καὶ αὐτάρκης ὑπαρχέτω ὁ ἐπίσκοπος, ἵνα δυνηθῇ νήφειν πρὸς τὸ νουθετεῖν τοὺς ἀπαιδεύτους“ [1].

Aus den vorgelegten Beispielen scheint mir hervorzugehen, daß Commodian die Didaskalie benützt hat, wie aus jenen in den Constitutionen fehlenden wesentlichen Übereinstimmungen, daß er nur die Didaskalie gekannt hat, d. h. die Grundschrift, bevor sie in den Constitutionen aufgegangen ist [2]. Steht dieses

---

ἐπὶ τὸν πένητα καὶ χορηγήσῃ αὐτῷ τὰ δέοντα, πιστεύων ὅτι ὃ ἐργάσεται εἰς τὸν πένητα, δυνήσεται τὸν μισθὸν εὑρεῖν παρὰ τῷ θεῷ“. Br. Komm. S. 303 und Zeller S. 82 suchen die Instr. auf Cypr. de dom. orat. 32f zurückzuführen.

1) Didasc. II 5, 3; vgl. auch II 25, 1.

2) Diese Beobachtung wird nach einer anderen Richtung hin ebenfalls von Wert sein. Falls sich nämlich aus anderen Gründen die Abfassung der Gedichte C.s in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts erweisen läßt, so fällt daraus auch wieder Licht auf die noch schwankende Entstehungszeit der Didaskalie. Diese Frage ist nämlich immer noch nicht geklärt. Achelis (Hauck, RE I S. 736, 4ff) läßt sie noch unentschieden. Während Funk zuerst (die apostol. Konstitutionen 1881, S. 50—54) sich dahin ausgesprochen hatte, daß die Abfassung der Didaskalie ziemlich wahrscheinlich noch im ersten Viertel des 3. Jahrh. erfolgt sei, entscheidet er sich später (Die Zeit der apostol. Didascalie; in Kirchengeschichtl. Abhandlgn. III S. 275—284) für die 2. Hälfte des 3. Jahrh., Harnack (Geschichte der altchristl. Lit. II 2, 1904, S. 488—501) stimmte für die 1. Hälfte des 3. Jahrh., Kattenbusch (Das apostol. Symbol 1894, S. 252—273) dagegen und Caspari (Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols 1900, S. 202—206) für das letzte Viertel. E. Schwartz endlich (Christl. und jüd. Ostertafeln, Abhandlgn. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen philol.-hist. Kl. VIII 6, 1905, S. 105) hält daran fest, daß wenigstens die älteren Teile vor dem nova-

Resultat fest, so darf man von hier aus auch an die Untersuchung der Fragen herangehen, die Instr. II 27 „Ministris" stellt, in welcher Brewer einen deutlichen Hinweis auf das 5. Jahrh. erkannt hat. Denn wie formell, so scheint mir ganz besonders sachlich diese Instruction aus der Didaskalie und den Verhältnissen, die sie voraussetzt, sich erklären zu lassen.

4. Instr. II 27.

Ministris.

Mysterium Christi, Zacones, exercite caste,
Idcirco ministri facite praecepta magistri.
Nolite fugere personam iudicis aequi,
Integrate locum vestrum per omnia docti.
Susum intendentes, semper Deo summo devoti
Tota Deo reddite inlaesa mysteria sacra.
Rebus in diversis exemplum date parati;
Inclinate caput vestrum pastoribus ipsi:
Sic fiet, ut Christi populo sitis probati.

Drei nach seiner Meinung in dem Gedichte enthaltene Disciplinarvorschriften scheinen Brewer vor allem wichtig, nämlich a) Beobachtung der Keuschheit, b) Unterstellung unter die bischöfliche Gerichtsbarkeit, c) Ehrenbezeugung gegen die Priester[1]. Er beginnt ziemlich weit ausholend mit dem zweiten Punkte. Die Mahnung in Vers 3, so glaubt er erweisen zu können, entstamme dem Kanon I des Concils von Angers (453): „ut contra episcopale iudicium clericis non liceat resilire, neque inconsultis sacerdotibus suis saecularium iudicia repetere".

Ebenso decke sich Vers 8 mit dem zweiten Kanon jener Synode: „ut diaconi presbyteris noverint omni humilitate deferendum".

Die in V. 1, 5 und 6 von Commodian den Diakonen ans Herz gelegte Beobachtung der Keuschheit endlich weise „so deutlich auf entsprechende Ausführungen des ersten Kanons des Concils von Tours vom Jahre 461 hin, daß wir an einer Benützung desselben seitens des Dichters nicht zweifeln"[2].

---

tianischen Streit entstanden sind. Die jüngeren, also die Bußfrage betreffenden Teile kommen aber für Commodian nicht in Betracht.

1) Br. Komm. S. 78ff. 2) l. c. S. 83f.

Diesen Ausführungen gegenüber haben zunächst Lejay[1] und dann Zeller[2] die Behauptung aufgestellt, daß Vorschriften wie sie Commodian in unserer Instruction an die Diakonen richte, in allen Jahrhunderten zu finden seien, u. a. auch bei Cyprian[3], der sowohl zur Unterwürfigkeit unter den Bischof auffordere, als auch die Keuschheit der Diakonen, die disciplinäre Gerichtsbarkeit der Bischöfe über die Diakonen, um die es sich allein in Instr. II 27, 3 handeln könne, und auch die Pflicht des guten Beispieles betone. Auch D'Alés[4] sieht in dem Gedichte eine ganz allgemein gehaltene Ermahnung zum Teil anklingend an das Apostelwort II Tim. 3, 8.

Die Ermahnung zur Keuschheit ist in der Tat schon sehr alt. Nur die „Motive" dazu, wie sie Commodian angebe, sollen deshalb auch das Neue ausmachen und eine auffallende Übereinstimmung mit dem Kanon von Tours aufweisen. Von diesen Motiven vermissen wir aber bei Commodian jede Spur. Die Erklärung Brewers wie seiner Gegner beruht auf einem völligen Mißverständnis des ganzen Inhalts der Instruction; denn weder weist V. 1 „auf den Altardienst als Grund der Keuschheitspflicht" hin, noch bezeichnet V. 4—6 „das Gebet und einen stets Gott geweihten Sinn als Standespflicht, um unbefleckt die heiligen Handlungen (mysteria sacra) vorzunehmen"[5].

„Caste" in V. 1 muß durchaus nicht „keusch" heißen und im Sinne des Cölibats verstanden werden; es kann lediglich die Übersetzung des griechischen „ἁγνῶς" sein, wie es z. B. im Pastor Hermae sim. IX 26, 2 der Fall ist[6]. Ministerium — so wird man nämlich besser V. 1 lesen[7] — ist sodann keine heilige Handlung im Sinne Brewers, sondern lediglich im alten Sinne gleichbedeutend mit *διακονία* = Spende; *διακονεῖν* = Almosen geben und verteilen[8]. In V. 6 hat Dombart im Anschluß an

1) Revue critique 1907, II S. 207f.
2) S. 17f. 3) Epp. III und IV.
4) S. 505. 5) Br. Komm. S. 86.
6) „*ἐὰν δὲ ἐπιστρέψωσι καὶ ἁγνῶς* (Vulg. 49, 13: caste) *τελειώσωσι τὴν διακονίαν αὐτῶν, δυνήσονται ζῆσαι*"; vgl. sim. IX 25, 2.
7) Siehe Dombart, Commodianstudien S. 734f (Wiener Sitzungsberichte 107, 1884).
8) Vergl. Hermae Pastor mand. II 6: „*ὡς γὰρ ἔλαβεν παρὰ τοῦ κυρίου τὴν διακονίαν τελέσαι, ἁπλῶς αὐτὴν ἐτέλεσεν*"; sim. I 9: „*εἰς τοῦτο*

eine Stelle Isidors[1] „mysteria sacra“ gesetzt statt des handschriftlich überlieferten „ministeria arae“, das m. E. beizubehalten ist. Mit dem Ausdrucke „Altar“ pflegten nämlich die Witwen und Waisen bezeichnet zu werden, weil sozusagen auf ihnen die Gaben der Gläubigen Gott dargebracht wurden[2]. V. 6 fordert also nur die Diakonen auf, ihrer Pflicht der Almosenverteilung nachzukommen, so zwar, daß sie das ihnen für die Armen Anvertraute diesen ungeschmälert (inlaesa) zur Verteilung bringen[3].

Ähnlich verhält es sich mit der Behauptung Brewers von der Unterstellung unter die bischöfliche Gerichtsbarkeit und der Ehrfurchtsbezeugung gegen die Priester. Diese sieht er in V. 8 angedeutet (pastoribus). Daß auch Faustus von Reji, auf den Brewer verweist[4], „ein Landes- und Zeitgenosse Commodians“, „pastor“ im Sinne von „presbyter“ gebraucht, kann für die Erklärung Commodians nicht herangezogen werden, solange dessen eigener Sprachgebrauch die Entscheidung gestattet; der

γὰρ ἐπλούτισεν ὑμᾶς ὁ δεσπότης, ἵνα ταύτας τὰς διακονίας τελέσητε αὐτῷ“; sim. II 7: „*καὶ ἐτέλεσε τὴν διακονίαν τοῦ κυρίου ὀρθῶς*“; an allen diesen Stellen gibt die Vulgata „*διακονία*“ mit „ministerium“ wieder; vgl. Didask. III 10, 6 (Syr. S. 82, 18; A. C. III 13, 2).

1) Offic. 2, 10. Des Telestichs (i) wegen (vgl. L. Havet, Revue de philol. 11 [1887] S. 45 Anm. 1) schlägt er dann im A. L. L. VI 271 f im ganzen dem von A u. B überlieferten Texte folgend vor zu lesen: „Tota Deo reddite inlaesa sacra ministri“. „Arae“ sei, glaubt er, durch eine „allerdings überflüssige“ Interpolation in den Text geraten. Er setzt also auch für den Diakon Altardienst voraus. Da aber C die beiden anderen Handschriften an Wert weit übertrifft und wohl auch Quelle für sie ist (s. Dombart, Ausgabe p. VIIII), erscheint eher „sacra“ spätere Zutat (vielleicht entsanden durch Dittographie des „sa“ von „inlaesa“). Das Telestich könnte auch in diesem Falle aufrecht erhalten werden, da ae und e bei Commodian nahe an i anklingen.

2) Vgl. Tert. ad uxor. I 7 (Oehl. I 680): „Viduam allegi in ordinem nisi univiram non concedit. aram enim Dei mundam proponi oportet“. Didask. II 26, 8 (Syr. IX S. 45, 25, frgm. lat. Hauler XXV 35, S. 37): „Viduae et orfani in typum altaris putentur autem a nobis“. IV 7, 3 (Syr. XVIII S. 90, 36); III 10, 7 (Syr. XV S. 82, 34); III 6, 3 (Syr. XV S. 77, 18); III 7, 2 (Syr. XV S. 78, 16); IV 5, 1 (Syr. XVIII S. 89, 4, fragm. lat. Hauler XXXVIII 29f, S. 54): „diacones, observate altario Christi, id est viduis et orfanis“.

3) Vgl. Instr. II 34, 5.

4) Br. Komm. S. 82, Anm. 2.

Dichter gebraucht aber „pastor“ nie im Sinne von Priester. Denn auch der aus der Instruction selbst hergenommene Beweis Brewers für die Bedeutung von „pastores“ = Priester versagt. Diese Gleichsetzung erschließt er nämlich aus der pluralen Form „pastoribus“ und „dem dadurch angezeigten Gegensatz zu „magister“ = episcopus in V. 2[1], wie aus dem synonymen Gebrauche von „pastor“ und „magister“ in Instr. II 28, der zeige, daß Commodian „pastor“ im weiteren Sinne verwende, wie er der Bezeichnung „sacerdos“ eigen sei. Nun zeigt aber ein Einblick in die Quelle, der Commodian Instr. II 28 entnommen hat (auch die Ausdrücke magister-*διδάσκαλος* und pastor-*ποιμήν*), nämlich die Didaskalie (vgl. Br. Zeitalter 10f), daß in II 28 magister und pastor lediglich mit *ἐπίσκοπος* synonym gebraucht werden. Hier dagegen, Instr. II 27, 2, erklärt Dombart wie auch an anderen Stellen[2] „magister“ als Bezeichnung für Christus = „*κύριος*“, Meister. Mit Dombart verkennt Brewer ferner den Charakter von V. 2 als Schriftstelle. Der Vers ist ein freies Citat von Jesaias 1, 17:

„Discite bonum facere, exquirite iudicium, conservate eum qui iniuriam patitur, iudicate pupillo et iustificate viduam“[3].

Daß Commodian aber das Gebot dem Herrn zuschreibt und in der abgekürzten Form wiedergibt, hat seinen Grund in der Angabe der Didaskalie, welcher er es entnommen hat:

Der Verfasser der Didaskalie stellt an die Diakone die Aufforderung, daß sie untadelig seien wie der Bischof, ihren Dienst behende versehen und dadurch Wohlgefallen erregen. Dem Befehle des Bischofs sollen sie schlagfertig gehorchen und jeder einzelne die ihm zukommende Stelle wohl erkennen.

Didask. III 13, 1 frgm. lat. (Hauler XXXV 10—24, S. 50): „Diacones sint in actibus similes episcopis suis (A. C. III 19 1: *ἐν πᾶσιν ἄμωμοι ὡς καὶ ὁ ἐπίσκοπος.*) . . ut . . possint placere in celeritate ministeria sua conplentes (vgl. V. 9). Diaconus . . . ad peregrinationem et ministerium et . . . . ad iussionem episcopi paratissimus et mobilis sit. 2) Ita ergo unusquisque proprium agnoscat locum“ (vgl. V. 4).

An Matth. 20, 26—28 anknüpfend, fährt er dann mit der

1) l. c. 2) II 21, 2; 26, 5.
3) Nach Cypr. Test. I 24 (H. 59, 10 ff).

Ermahnung fort, zu handeln wie Christus, der zu dienen gekommen sei. So müsse auch der Diakon durch das Beispiel Christi gestärkt sich den Armen und Schwachen widmen.

Didask. III 13, 3 frgm. lat. (Hauler XXXVI, 3—21, S. 51): „Nolite (vgl. V. 3) dubitare; nec enim Dominus et salvator noster haesitabat serviens nobis, sicuti et per Esaiam mandatum est: Iustificare iustum ... (A. C. III 19, 1: *καὶ περὶ τοῦ κυρίου Ἡσαΐας ἔλεγε φάσκων*). 5) vos, diacones, nolite dubitare ut super imponentes et infirmis hoc faciatis ... Christi exemplo succincti".

Den Schluß bildet die nochmalige Ermahnung zur Unterwürfigkeit unter den Bischof:

Didask. III 13, 6 frgm. lat. (Hauler XXXVI, 22—31, S. 51f): „Ministrate igitur cum dilectione, non murmurantes nec dubitantes ... 7) et debes anima eius (episcopi) esse et eritis ad omnia excussior et oboediens ei". (Vgl. V. 7f).

Wie diese Ausführungen sich so ziemlich mit dem Inhalte der Instruction II 27 decken, so scheint zugleich auch die Übereinstimmung des Verses 2f mit dem Texte der Didaskalie gegenüber dem der A. C. den deutlichen Schluß zuzulassen, daß nicht diese, sondern die Didaskalie Commodian als Quelle vorlag.

Betrachten wir noch die Stellung des Diakons, wie sie uns bei Commodian begegnet, so ergibt sich Folgendes: Der Dienst des Diakons besteht wesentlich in der Gabenverteilung, daneben fungiert er beim bischöflichen Gerichte als Beisitzer (V. 3)[1]. Als Gehilfe des Bischofs ist er allein dem Bischofe untergeordnet (V. 8), nicht, wie bei den Lectoren ausdrücklich betont wird[2], auch den Presbytern. Dieser Umstand läßt auf eine Zeit vor Beginn des vierten Jahrhunderts schließen, dessen Kirchenschriftsteller und Synoden immer wieder die Unterordnung des Diakons unter die Presbyter betonen[3]. Von einer Lesung durch den Diakon weiß Commodian augenscheinlich noch nichts. Diese scheint allein dem Lector zu obliegen[4]. Daß die Scheidung in

1) Siehe A. C. II 47, 1 (Syr. Didask. XI 61, 10f).

2) Instr. II 26, 5: „Obsequia iusta maiorum cuique deferte".

3) Siehe Achelis in Hauck, RE IV 601, 50f.

4) Siehe Instr. II 35, 5: „Bucina praeconum clamat lectore legente".
II 26, 1 (?): „Lectores moneo quosdam cognoscere tantum".
(cognoscere = *ἀναγιγνώσκειν*?)

Lesungen des Lectors und solche des Diakons erst im 4. Jahrh. aufkam und erst im Jahre 595 durch Gregor I. zum Gesetz erhoben wurde, hat schon Zeller Brewer entgegengehalten[1]. Aus dem Schweigen Commodians über diesen Punkt wie aus der Angabe der Armenpflege als der wesentlichen Dienstobliegenheit des Diakons dürfen wir also wohl den Schluß auf eine beträchtlich frühere Lebenszeit des Dichters wagen, als Brewer sie annimmt.

Eine Eigentümlichkeit der gallicanischen Liturgie war es, daß auch vor der Lesung der Epistel durch den Lector und nicht nur vor dem Evangelium durch einen Ruf des Diakons Stillschweigen anbefohlen wurde. Diesen Sonderbrauch glaubte Brewer[2] in V. 5f der 35. Instruction des zweiten Buches angedeutet zu finden und daraus Gallien als den Aufenthaltsort des Dichters erweisen zu können. Der Schluß Brewers entbehrt aber jeder tatsächlichen Grundlage: Commodian weiß nichts von einem Rufe des Diakons vor der Lesung des Lectors. Es wäre gewiß möglich, bei dem Ausdrucke „bucina praeconum clamat" an die Aufgabe des Diakons in den orientalischen Kirchen zu denken, die darin bestand, Gebete und Lesungen anzukündigen und für Ruhe und Aufmerksamkeit der Gläubigen zu sorgen[3]. Daß dieser Ruf aber schon vor der Lesung der Epistel erfolgte, läßt sich aus Commodian nicht herauslesen; denn „bucina praeconum clamat lectore legente" enthält zwei völlig gleichzeitige Handlungen. Ja man darf nicht einmal an den Ruf eines Diakons überhaupt denken. „Praeco" könnte allerdings wie das griechische „κῆρυξ" eine Bezeichnung für den Diakon sein eben wegen der oben genannten Aufgabe[4], wird aber überall von Commodian im Sinne von „Prophet" gebraucht[5]. Die Worte Commodians sind auch hier von den Propheten zu verstehen,

1) S. 27. 2) Br. Komm. 148f.

3) Vgl. Didask. II 57, 10f (Syr. Didask. c. XII 69, 15ff): „Weiterhin soll der Diakon darauf sehen, daß niemand summe oder schlafe, lache oder nicke. Denn so geziemt es sich, in der Kirche in wohlanständiger Haltung und in Nüchternheit wachen (Sinnes) zu sein, und ein offenes Ohr zu haben für das Wort des Herrn".

4) Chrysost. homil. 17 in hebr.: „*ὁ διάκονος ὑψηλὸς ἑστὼς μεγάλῃ φωνῇ φρικτῇ τῇ βοῇ καθάπερ τις κῆρυξ τὴν χεῖρα αἴρων ἐς τὸ ὕψος, τοὺς μὲν καλεῖ, τοὺς δὲ ἀπείργει.*"

5) Siehe Index bei Dombart s. v. Beachtenswert ist besonders der ähnliche Ausdruck Instr. II 19, 8.

wobei an ähnliche Stellen gedacht wird wie Jesaias 28, 23: „Auribus percipite et audite vocem meam, attendite et audite eloquium meum!“ Ähnlich sagt auch der Verfasser der A. C.[1]: *„καὶ ὅταν ἀναγιγνωσκόμενον ἢ τὸ Εὐαγγέλιον, πάντες οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ διάκονοι καὶ πᾶς ὁ λαὸς στηκέτωσαν μετὰ πολλῆς ἡσυχίας· γέγραπται γάρ· ‚Σιώπα καὶ ἄκουε Ἰσραήλ‘*[2] *καὶ πάλιν· ‚Σὺ δὲ αὐτοῦ στῆθι καὶ ἀκούσῃ‘“*[3].

B. Commodian lebt in der Verfolgungszeit.

I. Die Ereignisse bei der Einnahme Roms.

(C. A. V. 807—822.)

Nachdem Commodian im ersten Teile des Carmens an Stelle des verworfenen Volkes der Juden die von Gott berufenen Heiden zum Glauben an den von den Propheten verkündeten und selbst auf Erden erschienenen Gottessohn aufgefordert hat, hält er ihnen im zweiten Teile in bewegter Schilderung ein Bild des nahen Endes vor, um ihnen Belohnung und Strafe des Glaubens und Unglaubens recht nachhaltig einzuprägen. Es ist nicht zu verwundern, wenn dieser Abschnitt, in dem die historischen Namen eines Nero und der Goten erscheinen, und der in dem nahen Ende der 6000 Jahre des Weltbestehens eine greifbare Zeitangabe zu enthalten scheint, in den verschiedensten Richtungen zur Datierung der Dichtung verwendet worden ist. Um nur die äußersten Extreme herauszugreifen, so hat Ebert[4] auf den Goteneinfall des Jahres 249 unter Decius geschlossen, Brewer[5] aber auf einen Einfall der Hunnen im Jahre 466 und weiterhin die Schilderung der Ereignisse in Rom auf die Einnahme der Stadt durch Alarich im Jahre 410 gedeutet.

1. Die blutige Verfolgung.

C. A. 808ff:

„Sed erit initium septima persecutio nostra.
Ecce iam ianuam pulsat et cingitur ense,

1) II 57, 8. 2) Deuter. 27, 9. 3) Deuter. 5, 31.

4) Ebert, Commodians Carmen Apologeticum in den Abhandlungen d. K. sächs. Ges. d. Wiss. (philol. Kl.) V 1870, S. 408.

5) Br. Komm. S. 51ff, Zeitalter S. 64f.

Qui cito traiciet Gothis inrumpentibus amne.
Rex Apollyon erit cum ipsis, nomine dirus,
Qui persecutionem dissipet sanctorum in armis.
Pergit ad Romam cum multa milia gentis
Decretoque Dei captivat ex parte subactos.
Multi senatorum tunc enim captivi deflebunt
Et Deum caelorum blasphemant a barbaro victi.
Hi tamen gentiles pascunt Christianos ubique,
Quos magis ut fratres requirunt gaudio pleni.
Nam luxuriosos et idola vana colentes
Persecuntur enim et senatum sub iugo mittunt.
Haec mala percipiunt, qui sunt persecuti dilectos:
Mensibus in quinque trucidantur isto sub hoste."

Das erste Zeichen des hereinbrechenden Endes ist bei Commodian die siebente Verfolgung (V. 808). Man darf wohl unbedenklich annehmen, daß wir sie nicht nach späterer Zählung ohne weiteres mit der decianischen identificieren dürfen. D'Alés[1] macht im Anschlusse an Monceaux[2] mit Recht darauf aufmerksam, daß 7 die heilige Zahl und analog den sieben Plagen der Apokalypse, den sieben Siegeln usw. gesetzt sei. Dagegen bleibt Brewer neuerdings darauf bestehen[3], die Erwähnung der 7. Verfolgung bei Commodian setze eine Zählung der Verfolgungen voraus; eine solche aber finde sich zum ersten Male in dem 392 abgeschlossenen Werke de viris illustribus des Hieronymus. Speciell decke sich mit Commodian der Bericht des Liber genealogus vom Jahre 427 (Mon. Germ. IX 196), der „die 7 ärgsten Verfolger" anführt und auch der Rückkehr Neros in der Endverfolgung Erwähnung tut. Allein gerade hier zeigt es sich, daß sein Verfasser mit der ihm aus apokryphen Schriften bekannt gewordenen Siebenzahl[4] nichts mehr anzufangen wußte und deshalb, nur um sie auszufüllen, die gleichzeitig regierenden Kaiser Diocletian und Maximinian getrennt rechnet. Es muß doch auffallen, daß die Siebenzahl der Verfolgungen immer in Zusammenhang mit der Eschatologie erscheint, schon das ein Zeichen, daß eine officielle Zählung der Christenverfolgungen nicht in

1) S. 513. 2) S. 455.
3) Zeitschr. f. kath. Theol. 1912, S. 852ff.
4) Brewer, l. c. 856, 1.

Frage kommen kann. Nimmt man noch hinzu, daß, wie der Liber genealogus sich auf „secreta“ beruft, so auch Commodian ausdrücklich erklärt, in seiner Antichristschilderung „secreta“ verwendet zu haben, und daß auch Lactanz de mortibus persecutorum von Nero bis Diocletian sechs Verfolgungen zählt und die Rückkehr Neros in der Endverfolgung wie jene beiden erwähnt und sich dafür ebenfalls auf apokryphe Quellen, die Sibylle, stützt, so liegt es doch wohl nahe, in einer solchen apokryphen Schrift die ursprünglich sicher mit dem Ende zusammenhängende Siebenzahl der Verfolgungen überliefert zu sehen. Von dieser siebenten Verfolgung nun wird gesagt, daß ihr Apollyon, der König der hereinbrechenden Goten, ein vorläufiges Ende bereiten wird (V. 812). Ganz anders ist die Erklärung Brewers. Er leugnet die Identität der beiden Verfolgungen in V. 808 und 812[1]. Ursprünglich hatte er die V. 812 erwähnte Verfolgung als eine bloß moralische gedeutet[2], sich aber dann durch die Einwände Lejays[3] zu dem Zugeständnis gezwungen gesehen, daß unter „persecutio“ wirklich eine blutige Verfolgung zu verstehen sei. Jetzt bemüht er sich, da eine blutige Christenverfolgung mit dem 5. Jahrhundert unvereinbar ist, darzutun, man habe in dieser V. 812 genannten „persecutio“ eine Verfolgung der Heiden durch die Goten zu sehen, vor der nur die Christen bewahrt blieben[4]. Der eigene Zusammenhang der Beschreibung soll nämlich dartun, daß „unter der V. 812 vor der Erwähnung der Einnahme Roms angekündigten Zunichtemachung einer Christenverfolgung durch den König Apollyon keine andere verstanden werden kann als die, welche nach der Einnahme laut V. 817 von dessen Goten mittels des den Christen allenthalben gewährten Schutzes verwirklicht wird“[5]. Bevor aber noch von einer Einnahme Roms und einer „die Heiden treffenden Verfolgung“ die Rede war, ist diese Erklärung von V. 812 völlig unverständlich. Außerdem hat Brewer in seinem Eifer,

1) Zeitalter S. 37, 2. 2) Br. Komm. S. 39.

3) Revue crit. 1907, II S. 199ff; ebenso Weyman, Theol. Rev. 1908, 524; Funk, Theol. Quartalschr. 1907, 627; Zeller, S. 17.

4) Zeitalter S. 37ff; verleitet wurde er zu dieser Annahme, wie es scheint, durch die Notiz Dombarts, daß sich von Vers 812 ab am Rande geschrieben fände: „Praedicitur persecutio senatui“.

5) Zeitalter S. 38.

Lejay zu überzeugen, daß unter der V. 812 genannten Verfolgung nicht „eine von den Römern entfachte Verfolgung zu verstehen sei", übersehen, daß in V. 821 ausdrücklich als Ursache des Strafgerichtes die Verfolgung der Christen durch die heidnischen Römer angegeben wird. Diese Angabe widerstreitet der Hypothese aufs schärfste: denn es kann nach dem „eigenen Zusammenhang der Darstellung" kein Zweifel daran sein, daß die drei genannten Verfolgungen (V. 808. 812. 821) ein und dieselbe sind. Es bleibt also dabei: Commodian spricht von einer blutigen Verfolgung, ein Umstand, der das 5. Jahrhundert ausschließt. Es ist die letzte große Verfolgung, die er erwartet, die Apok. 6, 12 und 14 angedeutete „persecutio novissima" Victorins[1] und umschließt, wie die Übereinstimmung von V. 999 mit 812 zeigt, all die Leiden, welche die Gläubigen am Ende der Tage zu erdulden haben und die durch den Einbruch der Goten unterbrochen werden (= dissipet V. 812).

2. Die Goten.

Das in den Versen 810 bis 822 geschilderte Verhalten dieses Volkes vergleicht Brewer mit den Ereignissen, wie sie „sich bei der Eroberung Roms durch Alarich im Jahre 410 zutrugen"[2]. Diese seine Ausführungen haben eine entschiedene Zurückweisung erfahren durch Lejay[3] und Zeller[4], und als er sie aufs neue zu rechtfertigen suchte[5], durch Thiele[6], Feulner[7] und D'Alès[8]. Ihren Feststellungen ist nichts Wesentliches mehr hinzuzufügen: Es ist Brewer nicht gelungen den Nachweis für seine Behauptung zu erbringen. Am schwersten wiegt die Beobachtung Heers[9],

1) Commentar zu Apok. 6, 12 (Migne S. L. V 330 A): „in sexto sigillo factus terrae motus magnus, ipsa est illa novissima persecutio". 14 (330 B): „mors et insulae de locis suis motae novissima persecutione innuunt omnes recessisse de locis suis. Id est, boni movebuntur persecutionem fugientes". Vgl. C. A. V. 883.

2) Br. Komm. S. 31.

3) Revue critique 1907, II S. 199ff.

4) S. 14f. 5) Zeitalter S. 21ff.

6) Wochenschrift f. klass. Philol. 1911, Sp. 714f.

7) Lit. Rundschau 1911, S. 486f. 8) S. 514f.

9) Röm. Quartalschr. 19 (1905), S. 71f. Diese Vermutung Heers ignoriert Brewer vollständig.

daß wie V. 811 auf Apok. 9, 11 so auch V. 822 auf Apok. 9, 5. 10 zurückgeht und V. 819 nur eine Umschreibung des Inhaltes von Apok. 9, 4 darstellt. V. 817 enthält dann nur die positive Ausdeutung und Anwendung dieses Gebotes aus Apok. 9, 4 auf die Christen[1]. Ebenso kann man finden, daß V. 814 „decreto Dei" auch Apok. 9, 3: „*καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἐξουσία . . .*" 4: „*καὶ ἐρρέθη αὐτοῖς ἵνα μὴ ἀδικήσουσιν . . .*" 5: *καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἵνα μὴ ἀποκτείνωσιν αὐτούς . . .*" entspricht[2]. Kein Zweifel: die Verse 811—822 sind mit Ausnahme der Deutung auf die Goten eine Paraphrase von Apok. 9, 3—11. In diesem Capitel heißt es nun aber ausdrücklich 9, 5: „*καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἵνα μὴ ἀποκτείνωσιν αὐτούς, ἀλλ' ἵνα βασανισθήσονται μῆνας πέντε.* Dem entspricht nun nicht „trucidantur" (V. 822). Wegen des offensichtlichen Zusammenhanges des Verses mit Apok. 9, 5 muß also wohl, um „*βασανισθήσονται*" ungefähr wiederzugeben, das ähnlich lautende „cruci dantur" gesetzt werden[3]. Es ist andererseits aber sogar gezeigt worden, daß die Schilderung Commodians grundverschieden ist von den Ereignissen des Jahres 410. Der stärkste Beweisgrund gegen Brewer liegt wohl in der Tatsache, daß die Goten bei Commodian (V. 817) als Heiden bezeichnet werden[4], während die Goten Alarichs zum größten Teile schon dem Christentum angehörten. Ebensowenig hat Brewer einen anderen ungeheuren Widerspruch beseitigen können. Der V. 810 genannte Goteneinfall soll nämlich eigentlich ein Einfall der Hunnen im Jahre 466 sein. Die Goten seien eben synonym mit Skythen, zu denen auch die Hunnen gehörten, und würden wegen dieser Gleichsetzung mit den Völkern Gog und Magog in Verbindung gebracht, mit denen die Skythen

1) Der nämliche Gedanke wird Apok. 11, 1 f noch einmal in anderer Form ausgesprochen; denn wie 11, 2 das Nichtausmessen des äußeren Vorhofes dessen Zerstörung andeutet, so werden in 11, 1 *οἱ προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ* d. i. die Gläubigen durch das Ausmessen des inneren Vorhofes als zu rettende bezeichnet. Siehe Bousset, Offenbarung S. 372.

2) Auch in der Sibylle findet sich dieser Zug, z. B. III 655 f.

3) Über „cruci dare" = cruciare s. Th. L. L. IV 1259, 16 ff; (oder gleich „cruciantur"?); t statt c ist eine besonders in jüngeren Handschriften häufige Verschreibung. Vgl. auch die Deutung der Subscriptio des Carmens durch Brewer, Komm. S. 72. Umgekehrt findet sich C. A. 897 Cyrum statt Tyrum.

4) Das hat Feulner überzeugend dargetan a. a. O. S. 487.

häufig identificiert worden seien[1]. Abgesehen aber von dem in der Angabe Brewers selbst liegenden Widerspruche fehlt vor allen Dingen die Voraussetzung, daß Commodian unter den Goten Gog und Magog verstanden wissen wollte. Lejay bestreitet die Identität mit vollem Rechte[2]. Die Rolle, die den Goten von Commodian zugeteilt wird, ist grundverschieden von derjenigen dieser zwei Völker. Gog und Magog erscheinen in der Apokalypse (20, 7ff) als Feinde Gottes, als Völker des Satans, um gegen die Heiligen zu Felde zu ziehen, bis sie durch Feuer vom Himmel vernichtet werden. Es ist also nicht leicht begreiflich, wie Brewer die Identität der Goten mit Gog und Magog bei Commodian gerade aus der Anlehnung der Verse 810—822 an die Apokalypse erkennen will[3]. Wenn man Gog und Magog im Carmen finden will, muß man sie an anderer Stelle suchen, wohl V. 981ff[4], wo vom zweiten Antichrist gesagt wird:

„Et fugit ad reges Boreae cum concitu magno,
Unde rapit populum, ut stet quasi contra repugnans".

3. Der Senat.

Daß die geschilderte Einnahme Roms gerade während einer Thronvacanz geschehen sein soll, läßt sich daraus nicht erweisen, daß bei Commodian nur der Senat als Vertreter der politischen Macht erscheint. Auch hier widerspricht sich Brewer selbst; denn einerseits deutet er die V 810—822 auf die Einnahme Roms durch Alarich, andererseits aber nimmt er für die Thron-

1) Br. Komm. S. 53ff, Zeitalter S. 59. 63ff. — Allerdings ist in den Acten der edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos (ed. O. v. Gebhardt — E. v. Dobschütz, Texte u. Untersuchungen 3. R. VIII 2, Lpzg. 1911) in einer Handschrift an 2 Stellen (S. 150, 8 und 186, 16; vgl. Theol. Litztg. 1912, 25, 778) von den Goten die Rede, während die übrigen Textzeugen die Hunnen nennen. Doch läßt sich hier diese Verwechslung leicht erklären, wenn man bedenkt, daß wirklich die beiden Völker in diesen Acten auftreten. Es handelt sich also lediglich um eine Unaufmerksamkeit des Abschreibers und nicht um eine Anschauung der Zeitgenossen, wie man sie bei Commodian nach Br. voraussetzen müßte.

2) S. 201. 3) Br. Komm. S. 56, Zeitalter S. 61.

4) Siehe Ebert, Abhandlgn. S. 402, 70 und Rönsch, Zeitschr. f. histor. Theol. 1872, S. 299 zu V. 981 (974). Die Völker Gog und Magog werden im Norden wohnend gedacht. Siehe Br. Komm. 54: Ezechiel 38. 39.

vacanz die Zeit zwischen 465 und 467 an[1]. Daß Commodian keinen Kaiser erwähnt, hat eben seinen Grund darin, daß er die christenfeindliche Macht im Senate verkörpert sah und diesen Zug in seinen Quellen vorfand. Auch in den folgenden Versen[2] erscheint der Senat in hohem Maße an dem Vorgehen Neros gegen die Christen beteiligt. In dieser Rolle tritt er auch im achten Buche der Oracula Sibyllina[3] und bei Victorin auf[4]. Mit Rücksicht auf diese Christenfeindlichkeit des Senats und „das Interesse, daß der Rächer über ihn kommen möge", hielt Harnack das 5. Jahrhundert als Abfassungszeit der Dichtungen Commodians für ausgeschlossen[5]. Dagegen weist nun Brewer auf eine angebliche „religiöse Unterschiedenheit des Senats" hin, weil „nicht alle der vom gotischen Sieger gefangenen Senatoren ob der Niederlage den wahren Gott lästern, d. h. Heiden sind, sondern nur ein beträchtlicher Teil derselben"[6]. Es steht aber auch bei Commodian nicht geschrieben, daß nur viele der gefangenen Senatoren Gott lästern, sondern nach Brewers eigener Übersetzung an anderer Stelle: „Viele Senatoren werden alsdann gefangen ihr Geschick beweinen und von den Barbaren besiegt den Gott des Himmels lästern"[7], d. h. diejenigen von den Senatoren (vgl. V. 814: captivat ex parte subactos), welche gefangen genommen werden, werden auch Gott lästern. Eine „religiöse Unterschiedenheit des Senats" liegt darin nicht angedeutet, vielmehr erleidet nach V. 820 der ganze Senat eine Demütigung zur Strafe für seine Christenfeindlich-

1) Br. Komm. S. 59f, Zeitalter S. 58f.

2) C. A. 851f: „Tunc inde confertim motus senatus ab illis
Exorant Neronem . . ."
855: „At ille suppletus furia precibusque senatus".
857: „Qui satis ut faciat illis vel certe Judaeis".

3) V. 176f (Geffcken, Studien S. 460):
„καὶ τότ' ἔπειτ' αὖτις χρείων ἔμπροθεν ὁ τλήμων
συγκαλέσας βουλὴν βουλεύσεται, ὡς ἀπολέσσει"; vgl. V. 44f:
„ἦ τότε ποῦ σοι Δόγματα συγκλήτου;"

4) Comm. zu Apok. 17, 1. 6 (Migne S. L. V 341 B): „decreta senatus illius semper sunt consummata in omnes, contra verae fidei praedicationem. Et nunc iam, iacta indulgentia, etiam ipse dedit decretum in universis gentibus". Vgl. C. A. 873.

5) Chronologie II 437.

6) Zeitalter S. 43.

7) Zeitalter S. 22.

keit; er erscheint also in seiner Gesamtheit als christenfeindliche Macht, als eine „Hochburg des Heidentums“ [1].

4. Die Juden.

Im Verein mit dem Senate stacheln die Juden den zurückgekehrten Nero zur Verfolgung der Christen an [2]. Daß die Juden noch Einfluß auf den Senat hätten (V. 849f), ist aber nach Harnack „nach d. J. 311 nicht wohl denkbar“ [3]. Diese Tatsache wird auch selbst dadurch nicht aufgehoben, daß Commodian jene Verse einer Quelle entnommen hat [4]. Der Haß einerseits gegen die Juden, wie er ja überall aus Commodians Dichtungen spricht, und die Furcht andererseits vor einer durch sie heraufbeschworenen Verfolgung mußten in der Umgebung und unter den Zeitgenossen des Dichters noch lebendig sein, wenn die Schilderung den Lesern verständlich und wirkungsvoll sein sollte. Gegen das feindselige Gebahren der Juden den Christen gegenüber waren aber unter Constantin schon strenge Bestimmungen erlassen worden [5].

---

1) Harnack l. c. Thiele bemerkt gegen Brewer ganz richtig, daß es ein Unterschied ist, ob im Senate noch eine einflußreiche heidnische Partei gegen die Christen vorhanden ist, oder ob der Senat als solcher gegen die Christen wütet (Wochenschrft. f. kl. Philol. 1911, Sp. 741).

2) C. A. 847ff: „cruciati nempe Iudaei
Multa adversus eum (Heliam) conflant in crimina falsa,
Incenduntque prius senatum consurgere in ira
Et dicunt Heliam inimicum esse Romanis“.

Dieser Zug beruht auf der Tatsache, daß die Juden sehr häufig die Urheber der Verfolgungen waren. So denken auch Justin, Apol. 31, 36; Irenaeus IV 21, 3 (Stieren 656): „ob hanc caussam fratris patiebatur insidias et persecutiones frater suus, sicut et ecclesia hoc idem a Judaeis patitur“. Tert. apol. 7 (Oehl. I 137): „Simulatque (veritas) apparuit inimica est. Tot hostes eius quot extranei, et quidem proprie ex aemulatione Judaei“. Cypr. ep. 59, 2 (H. 667, 17): „nam et gentiles et Judaei minantur“.

3) Chronologie II 438.

4) Nach Pr. Hippolyts „*περὶ Χριστοῦ καὶ περὶ τοῦ Ἀντιχρίστου*“ c. 38 (Achelis 39, 1). Man vergleiche aber auch Irenäus V 25, 4 (anschließend an Joh. 5, 43): „alium dicens Antichristum ... ad quem fugit oblita Dei, id est terrena Hierusalem, ad ulciscendum de inimicis“.

5) Vgl. Cod. Theodos. XVI 8, 1 imp. Constant. anno 315 (Migne S. L. VIII, 130 A. P.): „Judaeis et maioribus eorum et patriarchis volumus intimari, quod, si quis post hanc legem aliquem, qui eorum feralem fugerit

Wir erhalten also das Resultat: die Erwartung einer blutigen Verfolgung lehrt, daß Commodian in der Verfolgungszeit lebte. Der Senat als „Hochburg des Heidentums" ist im 5. Jahrhundert, der Einfluß der Juden auf den Senat nach 311 nicht mehr denkbar. Das Carmen wird also spätestens um die Wende des 3. und 4. Jahrhunderts entstanden sein. Es erübrigt nun noch die Zeit wenigstens annähernd genauer zu bestimmen. Was Brewer für bestimmte historische Bestandteile an den betreffenden Versen des Carmens gehalten hatte, ist, soweit es nicht auf irriger Interpretation beruht, apokalyptisches Gut. Der einzige geschichtliche Bestandteil ist die Nennung der Goten und jedenfalls die aus der Quelle Commodians, der Apokalypse oder einer mit ihr verwandten Schrift, nicht zu erklärende Tatsache, daß durch ihren Einbruch über den Strom eine Christenverfolgung unterbrochen wird. Die Deutung der Heuschreckenscharen des Königs Apollyon (Apok. 9) auf die Goten findet sich m. W. in keiner anderen apokalyptischen Schilderung mehr. Sie scheint ureigenes Gut des Dichters zu sein. Ihre Entstehung ist ziemlich klar. In einer Zeit, in der die Erwartung des nahen Endes lebendig war, mußte bei dem Einbruche eines heidnischen Volkes, das nur dem christenfeindlichen Rom Schaden brachte, für die Christen aber unerwartet Rettung aus der Not der Verfolgung bedeutete[1], der Blick, der nach Vorzeichen des Endes aussah, sich von selbst auf Apok. 9 richten und das hier Geweissagte in Erfüllung gehen sehen. Ein solches Ende war aber nur der Verfolgung des Decius durch den Goteneinfall vom Jahre 250 beschieden. Commodian und Cyprian stimmen in der Tatsache hier überein. Beachtet man noch, daß Commodian

---

sectam et dei cultum respexerit, saxis aut alio furoris genere, quod nunc fieri cognovimus, ausus fuerit attentare, mox flammis dedendus est". Um wieviel mehr war also ein solches Vorgehen der Juden gegen die Christen überhaupt ausgeschlossen!

1) Vgl. Cyprian de lapsis 1 (H. 237, 2ff): „Pax ecce ... ecclesiae reddita est et quod difficile nuper incredulis ac perfidis impossibile videbatur, ope adque ultione divina securitas nostra reparata est". Ad Demetr. 17 (H. 363, 9ff): „documentum recentis rei satis est quod sic celeriter quodque in tanta celeritate sic granditer nuper secuta defensio est ruinis rerum, iacturis opum, dispendio militum, deminutione castrorum". Vgl. auch Aubé, L'église et l'état, S. 522.

mit dem karthagischen Bischof die nämliche infolge des Eintretens vorhergesagter Wahrzeichen aufgeregte Erwartung des Endes hegt[1], und daß Decius bei Cyprian als Vorläufer des Antichrists[2], in einer alten lateinischen Apokalypse wahrscheinlich sogar als Antichrist selbst erscheint[3], dann wird die Vermutung, daß das Carmen nach der Verfolgung des Decius und vor derjenigen Valerians geschrieben sei, so ziemlich zur Gewißheit[4].

Der erschlossenen Tatsache, daß die Schilderung des eintretenden Endes bei Commodian auf die Zeit blutiger Verfolgungen hinweist, widerspricht nun durchaus nicht, wie Brewer glaubt, die in Instr. II 13 de refugis bekämpfte Erscheinung.

II. Vorschriften für die Christen während der Verfolgungszeit.

1. Instr. II 13. De refugis.

Damnatorum animae merito se ipsae secernunt;
Ex hoc protegenti iterum ad sua recurrunt.
Radix Chananaea, maledictum semen, erumpit
Et in servili gente sub barbaro rege refugit,

1) Cypr. de cathol. eccl. unit. 16 (H. 224, 13): „malum hoc ... iam pridem coeperat, sed nunc crevit ... quia et sic in occasu mundi oportebat ...“; ad Fortunat. 1 (H. 317, 2ff): „quoniam pressurarum et persecutionum pondus incumbit et in fine atque in consummatione mundi antichristi tempus infestum adpropinquare iam coepit ...“; c. 2 (317, 21f): „sex milia annorum iam paene conplentur“; de mortal. c. 25 (312, 24): „quod cum semper faciendum fuerit Dei servis, nunc fieri multo magis debet corruente iam mundo et malorum infestantium turbinibus obsesso, utqui cernimus coepisse iam gravia et scimus inminere graviora lucrum maximum conputemus, si istinc velociter recedamus“; (313, 7ff): „mundus ecce nutat et labitur et ruinam suam non iam senectute rerum sed fine testatur: et tu non deo gratias agis, non tibi gratularis quod exitu maturiore subtractus ruinis et naufragiis et plagis inminentibus exuaris?“ (Vgl. C. A. 792.) Endlich die Stelle, welche Commodian für die Verse 802—807 als Vorlage gedient haben; s. o. S. 28.

2) Ep. XXXII 1 (533, 10ff): „nam tu Deo volente ipsum anguem maiorem, metatorem antichristi, non tantum confessus deterruisti ... vicisti“.

3) Bousset, Antichrist S. 53.

4) Ebert, Abhandlg. S. 414 nahm die Zeit kurz vor Ausbruch der Verfolgung (249) an.

5 Flamma quos aeterna torquebit die decreto.
Vult vagus errare sine disciplina profanus,
Grassari per fauces ferarum lege solutus.
Isti ergo tales, quos nulla poena coëgit,
Si cedere nolunt ab idolis, respui debent.

Aus diesem Gedichte glaubte Zeller[1] entnehmen zu dürfen, daß Commodian nach einer Christenverfolgung geschrieben habe, weil die Worte „quos nulla poena coegit“ (poena = Qual, Pein) solche Abtrünnige voraussetzten, „welche durch Qualen zu ihrem Fehltritte verleitet wurden“. Dieser Auffassung trat Brewer[2] entgegen, indem er „poena“ mit Strafe widergibt und erklärt, es könne sich nur um solche Abtrünnige handeln, die keine Rücksicht auf Strafe bezwang. Solche Apostaten aber kenne Cyprian noch nicht. Aus Weltlust hätten sie die Kirche verlassen und müßten ausgestoßen werden. Das aber könne, da die kirchliche Ausstoßung schon mit dem Abfalle selbst verbunden wäre, nur auf eine erst gegen das Ende des 4. Jahrhunderts mögliche bürgerliche Ächtung bezogen werden. Zugleich zeige „die Wahl des Themas de refugis und der Gebrauch des Bildes von dem gewaltsamen Vorbrechen (erumpere) der verfluchten Rasse Chanaans, daß der freiwillige Rückfall ins Heidentum zur Zeit Commodians eine oft bemerkte Erscheinung war“[3]. Weyman[4] möchte sich lieber Zeller anschließen und cogere im Sinne von „zwingen“ fassen, ut a Christo deficerent, nicht von „zurückhalten“, wie Brewer. V. 8 führe also in den physischen Martern nur einen mildernden Umstand an, ähnlich wie Cyprian de lapsis Cap. 13[5].

Von einem „gewaltsamen Vorbrechen der verfluchten Rasse Chanaans“ in dem Sinne, daß der freiwillige Abfall zur Zeit Commodians eine häufige Erscheinung war, kann nicht gesprochen werden. Erumpere ist vom aufkeimenden Samen gesagt[6]. Ob nun ferner „der Trieb, uneingeengt durch das

1) S. 48. 2) Zeitalter S. 7ff. 3) l. c. S. 8.
4) Theol. Rev. 1912, 1, Sp. 1.
5) Vgl. auch ep. 56, 1.
6) Vgl. Tert. adv. Prax. c. 1. (Kr. III 228, 20ff): „avenae vero illae ubique tunc semen excusserant. id aliquamdiu ... latitavit et nunc denuo erupit“; Scorp. c. 1. (R. W. I 145, 8ff): „tunc Gnostici erumpunt, tunc Valentiniani proserpunt“; adv. omn. haer. 4 (Kr. III 220, 3f): „Mentem

christliche Gesetz ein heidnisch ausschweifendes Leben zu führen", der Grund des Abfalles war[1], oder ob V. 6 nur vom Beharren im Heidentume zu verstehen ist, immer irrt Brewer mit der Annahme, daß Cyprian die freiwillige Rückkehr zum Heidentume noch nicht kenne und für die schlimmsten Apostaten die aufsässigen lapsi halte. Der karthagische Bischof klagt nämlich gerade in seinem Tractate de lapsis des öfteren darüber, daß viele Christen beim Nahen der Verfolgung freiwillig abgeschworen hätten[2], er kennt sogar auch solche, die aus Weltlust sich zum Heidentume hingezogen fühlen und dahin zurückgekehrt verharren[3].

Gegen die Hypothese Brewers aber spricht außer den dargelegten Gründen vor allem die Benützung einer viel älteren Quelle, des Pastor Hermae, der sich im IX. Gleichnis ebenfalls eingehend mit der Frage der Apostaten beschäftigt. Die in Betracht kommenden Stellen lauten:

„*Ἀποστάται καὶ βλάσφημοι εἰς τὸν κύριον καὶ προδόται τῶν δούλων τοῦ θεοῦ. τούτοις δὲ μετάνοια οὐκ ἔστι, θάνατος δὲ ἔστι, καὶ διὰ τοῦτο καὶ μέλανές εἰσι· καὶ γὰρ τὸ γένος αὐτῶν ἄνομόν ἐστιν*"[4] (vgl. V. 6: sine disciplina, V. 7: lege solutus).

„*Οἱ δὲ ἐψωριακότες, οὗτοι οἱ ἀρνησάμενοι εἰσι καὶ μὴ*

---

et Veritatem, ex quibus erupisse Verbum et Vitam"; c. 3 (219, 9f): „post hunc Cerinthus haereticus erupit"; c. 2 (217, 11ff): „nec non etiam erupit alia quoque haeresis, quae dicitur Cainaeorum". — Beachtet man die Notiz des Hieronym. contra Vigilant. 8 (Migne S. L. XXIII 347 B), daß die von Tert. in der Schrift Scorpiace bekämpfte Secte, welche das Martyrium verwarf, „Caina haeresis" genannt wurde (vgl. auch Optat. Mil. IV 5; 108, 17ff), so gewinnt die von Rigaltius in seine Ausgabe von 1650 aufgenommene Conjectur Cainaea viel an Wahrscheinlichkeit; denn auf ähnliche Leute scheint auch V. 8f hinzudeuten.

1) So Br. Zeitalter S. 7 mit Zeller S. 48.

2) Cap. 7 (H. 241, 17ff): „ad prima statim verba minantis inimici maximus fratrum numerus fidem suam prodidit ... voluntario lapsu se ipse prostravit"; c. 8 (242, 14): „ultro ad forum currere"; c. 24 (254, 16): „unus ex his qui sponte Capitolium negaturus ascendit".

3) De mortal. I (H. 297, 7ff): „quia animadverto in plebe quosdam ... dulcedine saecularis vitae ... minus stare fortiter"; ep. 57, 3 (652, 10f): „interesse debet ... inter eos qui vel apostataverunt et ad saeculum cui renuntiaverunt reversi gentiliter vivunt ..."

4) Sim. IX 19, 1.

ἐπιτρέψαντες ἐπὶ τὸν κύριον ἑαυτῶν (vgl. V. 9: Si cedere nolunt ab idolis) ἀλλὰ χερσωθέντες καὶ γενόμενοι.... μονάζοντες (versio Pal.: silvatici atque deserti evaserunt) ἀπολλύουσι τὰς ἑαυτῶν ψυχάς (vgl. V. 1). 4: ... οἱ τοιοῦτοι ἄνθρωποι ἑαυτοὺς ἀπεγνώκασι (vgl. V. 1) καὶ γίνονται ἄχρηστοι τῷ κυρίῳ ἑαυτῶν ἀγριοθέντες (Pal.: fiunt agrestes, atque ferae effecti .. vgl. V. 7: grassari per fauces ferarum). (5: τούτοις οὖν μετάνοια γίνεται, ἐὰν μὴ ἐκ καρδίας εὑρεθῶσιν ἠρνημένοι“)[1].

„Οὕτω καὶ οἱ δίψυχοι, ὅταν θλῖψιν ἀκούσωσι, διὰ τὴν δειλίαν αὐτῶν εἰδωλολατροῦσι καὶ τὸ ὄνομα ἐπαισχύνονται τοῦ κυρίου αὐτῶν. 4: ... ἀλλὰ καὶ οὗτοι ἐὰν ταχὺ μετανοήσωσιν, δυνήσονται ζῆσαι· ἐὰν δὲ μὴ μετανοήσωσιν, ἤδη παραδεδομένοι εἰσὶ ταῖς γυναιξὶ ταῖς ἀποφερομέναις τὴν ζωὴν αὐτῶν“[2]. (Versio vulg. 146, 5ff: simul audientes persecutionem et incommoda metuentes redierunt ad simulacra rursus et servierunt eis).

Weist schon, wie mir scheint, die Übereinstimmung in Gedanken und Ausdruck darauf hin, daß hier Commodian seinen Stoff geholt, so wird diese Ansicht noch dadurch gestützt, daß das nämliche Gleichnis an anderer Stelle sich ebenso eng mit den zwei folgenden Instructionen Commodians zu berühren scheint. Sim. IX 19, 2 heißt es nämlich:

„Ὑποκριταὶ (vgl. Instr. II 15 inscr.: „dissimulatori“) καὶ διδάσκαλοι πονηρίας. καὶ οὗτοι οὖν τοῖς προτέροις (τοῖς ἀποστάταις) ὅμοιοί εἰσι, μὴ ἔχοντες καρπὸν δικαιοσύνης. ὡς γὰρ τὸ ὄρος αὐτῶν ἄκαρπον, οὕτω καὶ οἱ ἄνθρωποι οἱ τοιοῦτοι ὄνομα μὲν ἔχουσιν, ἀπὸ δὲ τῆς πίστεως κενοί εἰσι“ (vgl. Instr. II 14, 8f: Si ergo putastis, quoniam sub uno morantur, Erratis; steriles Christianos vos esse designo) „καὶ οὐδεὶς ἐν αὐτοῖς καρπὸς ἀληθείας“.

2.

Nach all dem glaube ich, daß Zellers Behauptung, Commodian lebe in der Zeit der Verfolgung[3], zuzustimmen ist. Gerade die Erwähnung des Martyriums, das nach Zeller in den Worten

1) Sim. IX 26, 3ff. 2) Sim. IX 21, 3f.
3) S. 48.

„quos nulla poena coegit“ angedeutet wird und auch sonst[1] den Gegenstand der commodianischen Dichtungen bildet, konnte ja Harnack bestimmen, die Abfassungszeit der Dichtungen vor dem Jahre 311 anzunehmen[2]. Veranlassung war ihm besonders Instr. II 17, 19: „Si refrigerare cupis animam, ad martyres i!“ Allerdings gibt er noch dem Zweifel Raum, „martyres“ möchten „die Gräber der Märtyrer“ sein. Dieses Bedenken läßt sich aber leicht beseitigen: die Mahnung entstammt nämlich der *Διδαχή* IV 2: „*ἐκζητήσεις δὲ καθ' ἡμέραν τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων, ἵνα ἐπαναπεσῇς τοῖς λόγοις αὐτῶν*“[3], hat also lebende Personen und den mündlichen Verkehr vor Augen. Der Gedanke an Gräber der Märtyrer ist damit wohl ausgeschlossen. Die an obiges Bedenken Harnacks geknüpfte Vermutung Brewers[4], mit der Aufforderung „ad martyres i“ beziehe sich Commodian auf die Kirche des Protomartyrs Stephanus zu Arles, ist so kühn und dazu zu schlecht gestützt, als daß es notwendig wäre, sich weiter mit ihr zu beschäftigen.

Weiterhin hat Brewer behauptet, der Begriff des Martyriums habe bei Commodian bereits eine Abschwächung erfahren, die zur Zeit Cyprians unerklärlich sei und frühestens auf den Ausgang des 4. Jahrh. verweise; denn Instr. II 7, 14—18 sei martyrium im Sinne von „christlichem Tugendstreben“ gebraucht[5]. Allein schon die Hochachtung, die Commodian vor den Blutzeugen hegt (vgl. z. B. II 3, 6f; 6, 4), macht die Behauptung Brewers

1) Instr. II 21, 7f:

„Ipsius est tempus et nos in utrumque gerentes;
Ut si bellum adest, in pace martyres ibunt?“

Instr. II 6, 1ff:

„Fideles admoneo, fratres ne odia tollant:
Impia martyribus odia reputantur in ignem;
Destruitur martyr, cuius est confessio talis,
Expiari malum nec sanguine fuso docetur.“

2) Chronologie der Altchristl. Lit. II 437.

3) Ursprünglich sind unter den *ἅγιοι* ganz allgemein die Gläubigen zu verstehen; in der syrischen Didaskalie aber wird *ἅγιος* auch mit „Martyr“ wiedergegeben, worin wohl auch ein Beweis für die syrische Herkunft Commodians gesehen werden darf. Vgl. A. C. V. 1, 3; Syr. Didask. XIX (92, 23).

4) Br. Komm. S. 157f.

5) Zeitschr. f. kath. Theol. 1912, 645ff.

ziemlich unwahrscheinlich und außerdem unterscheidet der Dichter in Instr. II 7, 14—18 selbst deutlich zwischen dem wahren Martyrium und dem christlichen Tugendstreben (vgl. V. 14: martyria . . . sine sanguine fuso; V. 15: † velli martyrii habere). Dieses selbst betrachtet er nur als würdige Vorbereitung und Vorbedingung für jenes. So spricht er es in der auch von Brewer herangezogenen Instr. II 21 aus, wo er dem „martyrium volenti" den Rat erteilt den Lebenswandel Abels, Christi und des Stephanus nachzuahmen (V. 2f). „Vince prius malum benefactis recte vivendo" (V. 5) mahnt er den zum Martyrium bereiten Christen und V. 14 versichert er ihm: „Nunc (sc. in pace; vgl. V. 8) si benefactis vinces, eris martyr in illo" (sc. bello; so ist notwendig aus dem Gegensatz zu „nunc" und der Beziehung auf V. 8 zu erklären und nicht mit Brewer „in Christo"[1]). So wird gerade Cyprian de opere et eleemos. 26 (H. 394, 25ff)[2], die Brewer anführt[3], um den Unterschied in der Anschauung Cyprians und Commodians darzutun, zum Beweis für die Gleichheit der Auffassung beider[4]. Übrigens kennt auch Tertullian bereits ein „martyrium sine passione perfectum"; so nennt er nämlich das Zeugnis der 3 Jünglinge im Feuerofen (Dan. 3)[5]. Sehr nahe verwandt mit Commodians Auffassung ist auch die Stelle Didask. V 5f, wo ihr Verfasser sagt, daß den Christen für ihre den Märtyrern erwiesene Wohltaten das Martyrium angerechnet werde, und diese seine Meinung begründet mit den Worten des

1) l. c. 647.

2) „Si expeditos, si celeres, si in hoc operis agone currentes dies nos vel redditionis vel persecutionis invenerit, nusquam Dominus meritis nostris ad praemium deerit, in pace vincentibus coronam candidam pro operibus dabit, in persecutione purpuream pro passione geminabit". Quelle für Commodians Instr. II 7, 14—18 war wohl die ebenfalls von Brewer (l. c. 646) citierte Stelle Cyprian de zelo et livore 16 (H. 430, 20—431, 9): „non enim christiani hominis corona una est, quae tempore persecutionis accipitur. habet et pax coronas suas, quibus de varia et multiplici congressione victores prostrato et subacto adversario coronamur . . . contra iram, contra iniuriam repugnasse corona patientiae est . . . et qui superbus in prosperis non est gloriam de humilitate consequitur . . ."

3) l. c. 647.

4) So schon Weymann, Theol. Rev. 1912, Sp. 10 mit Hinweis auf Cyprian ad Fortunat. 12 (H. 345, 9ff).

5) Scorp. 8 (R. W. I 161, 26).

Herrn Matth. 25, 34—40: „*Οὐκ ὀφείλετε ἐπαισχυνθῆναι ἀπιέναι πρὸς αὐτοὺς* (sc. *τοὺς μάρτυρας*) *ἐν ταῖς φυλακαῖς· τοῦτο γὰρ ποιησάντων ὑμῶν, μαρτύριον ὑμῖν λογισθήσεται . . . ὡς κοινωνοῖς τῆς ἀθλήσεως αὐτῶν. λέγει γὰρ . . ὁ κύριος . .*: „*Δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου· ἐπείνασα γὰρ καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν . . .*“ Ganz verfehlt ist endlich Brewers Deutung von martyr = fidelis in Instr. II 6, 1 mit Berufung auf das Paargesetz[1], das nur für das Carmen gilt und bei einer Instruction von 9 Versen sicherlich nicht in Anwendung gebracht werden kann.

3.

Instr. II 9. Qui apostataverunt Deo.

Quando bellum autem geritur aut inrigat hostis,
Vincere qui poterit aut latere, magna tropaea,
Infelix autem erit, qui fuerit captus ab illis.
Amittit et patriam et regem, cui digne provenit,
Pugnare pro patria qui noluit neque pro vita.
Obisse debuerat quam ire sub barbaro rege,
Servitium quem pateat hostibus sine lege deferre.
Tu si proeliando moreris pro terra, vicisti,
At si manus dederis, incolumis lege peristi.
Transfluviat hostis, tu sub latebra te conde,
Aut si intrare potest, †si nec ne cessa.
Undique te redde tutum, tuos quoque: vicisti;
Et vigilanter age, ne quis incurrat in illa:
Rex infamis erit, si quis se propalat hosti.
Vincere qui nescit et occurrit tradere sese,
Nec sibi nec patriae laudem remisit ineptus;
Tunc vivere voluit, cum ipsa vita perivit.
Deinde si refugiat inops aut profanus ab hoste,
Eramen ut sonans, facti vel ut aspides surdi,
Orare satis debet vel se condere talis.

Instr. II 10. De infantibus.

Duellum hostis subito ubi venit inundans,
Et prius quam fugerent, parvulos occupavit inertes,

1) l. c. 650, 1.

Inproperandum eis non est, licet capti videntur.
Nec quidem excuso: ob delicta forte parentum
Fuere promeriti, ideo Deus tradidit illos.
Attamen adultos hortor, in aula recurrant
Nascanturque quasi denuo suae matri de ventre.
Terribilem gentem fugiant semperque cruentam,
Impiam, indocilem, ferina vita viventem;
Bellum enim alium cum fuerit forte gerendum,
Vincere qui poterit, aut certe iam scire cavere,
S . . . . . .

In die nämliche Zeit der Verfolgung führen uns auch die Instructionen II 9—12. Die von Ramundo[1] behauptete Beziehung der Instr. II 10 auf das Schuledict Julians hat Zeller schon zurückgewiesen[2]. Wie II 10 hat dann Brewer[3] auch II 9 in Verbindung gebracht mit einem Aufrufe Valentinians vom Jahre 440 zur Abwehr der räuberischen Einfälle von seiten der Vandalen und mit zwei Schreiben des Papstes Leo I. vom Jahre 458, welche sich mit der Frage einer Wiederholung der Taufe beschäftigen bei „jungen Leuten, die als Kinder in heidnische Kriegsgefangenschaft geraten waren, und die sich nach ihrer Befreiung und Rückkehr in die Heimat des früheren Empfanges der Taufe nicht mehr erinnern können“[4].

Lejay hat gezeigt, daß die Schreiben Leos I. für die Erklärung der Instructionen ebensowenig in Betracht kommen können wie die Novelle Valentinians. Mit dem heidnischen Volke (II 9, 6f; II 10, 8f) könnten nicht die arianischen Vandalen gemeint sein. Die Instr. II 9 faßt er ganz allegorisch[5]; die darin ausgesprochene Aufforderung zur Flucht (V. 2. 10. 12), die wie auch der Tod gleichbedeutend sei mit dem Siege, vertrage sich nicht mit der Vorstellung eines wirklichen Krieges. Wenn endlich Brewer aus „transfluviat“ (Instr. II 9, 10) eine Ankunft des Feindes zu Wasser herauslesen möchte[6], so lasse der Sprachgebrauch Commodians erkennen, daß die Präposition

1) XXV 142—148. 2) S. 19.
3) Br. Komm. S. 39ff. 4) l. c. S. 42.
5) Revue critique 1907, II 203ff. Neuerdings Feulner in Lit. Rundsch. 1911, Sp. 487f. Ebenso Zeller S. 45f.
6) l. c. S. 48.

bereits ihre Kraft verloren habe, sodaß nur mehr die Bedeutung eines plötzlichen ungestümen Nahens übrig bleibe. Zeller[1] tritt für die von Dodwell und Boissier vertretene Meinung ein, daß Instr. II 10 in Zusammenhang zu bringen sei mit der von Cyprian erzählten Übergabe kleiner Kinder ins Heidentum[2], und Weyman[3] hat sie gegen die letzten Einwände Brewers[4] mit gewichtigen Gründen verteidigt.

Brewer[5] weist die Annahme, als sei die Instr. II 10 der Darstellung Cyprians entnommen, mit der Begründung ab, daß es sich bei diesem um eine bloß moralische, bei Commodian aber um eine physische Auslieferung handele. Beweis dafür sei die von Dombart schon angemerkte Bedeutung „Kriegsheer" für Duellum (V. 1). Thiele[6] fand die Ausführungen Brewers von einer physischen Auslieferung nicht überzeugend, zumal der Gedanke nach seiner eigenen Angabe auf Deut. 28, 32. 41 beruhe. Weyman[7] trat mit ausführlicher Begründung für die abstracte Bedeutung von Duellum ein. Aber selbst, wenn man wirklich an „Kriegsheer" denken müßte, ist damit noch keine physische Auslieferung behauptet, besonders wenn man den durchaus allegorischen Charakter der ganzen Umgebung unserer Instruction im Auge behält[8]. Ähnlich sagt auch Cyprian[9]:

> „protulimus, diem certaminis adpropinquasse, hostem violentum cito contra nos exurgere, pugnam . . . graviorem multo et acriorem venire",

ohne dabei an einen wirklichen Kampf zu denken. Um welchen Kampf es sich in Wirklichkeit handelt, sagt uns Commodian in Instr. II 9, 8 selber. Hier hat nämlich Dombart gegen die Überlieferung mit Rigaltius und Oehler „proeliando" gesetzt. Die Handschriften bieten aber „pre(= prae)dicando", was sehr gut zu dem Thema „qui apostataverunt Deo" paßt und m. E. bei-

1) S. 67. H. Dodwell, Dissertatio chronologica de editi a Cl. Rigaltio Commodiani aetate p. 4; Boissier, La fin du Paganisme II, 36.

2) De lapsis c. 9 u. 25. 3) Theol. Rev. 1912, Sp. 7.

4) Zeitalter S. 48ff. 5) Zeitalter S. 56.

6) Woehenschr. f. kl. Philol. 1911, Sp. 735.

7) Theol. Rev. 1912, Sp. 7.

8) Das zeigt deutlich Instr. II 11, 4: „Ecce militatur; Christo sicut Caesari pares".

9) Ep. 57, 5 (H. 655, 18ff).

zubehalten ist; das offene Bekenntnis des Christentums und damit verbunden der Märtyrertod, das ist der erste und schönste Sieg, den der Christ im Kampfe d. h. in der Verfolgung erringen kann.

Was endlich die Wiederaufnahme in die Kirche betrifft, so ist es auch hier Brewer nicht geglückt, die Einwände Lejays und Zellers zu entkräften. Daß es sich nur um die Wiederaufnahme einstens zur Kirche Gehöriger handeln kann, wird auch durch „in aula recurrant" (V. 6) nahe gelegt [1]. Ebenso richtig scheinen mir Zeller und Weyman die Identität der „infantes" und „adulti" (V. 6) in Abrede zu stellen. Das Akrostichon „de infantibus" beweist nichts dagegen; es kommt bei Commodian öfter vor, daß es mit dem Inhalte nicht völlig im Einklang steht [2]. Auch „Attamen" (V. 6) kann nicht zum Beweis herangezogen werden; seine weiter führende Bedeutung muß ihm hier nicht notwendigerweise zukommen. Die Wahl des Ausdruckes stammt vielleicht doch aus Cyprian, der, nachdem er gerade in Cap. 25 die Geschichte des Mädchens erzählt hat, weiterfährt:

„Hoc circa infantem quae ad loquendum alienum circa se crimen necdum habuit aetatem. at vero ea quae aetate provecta et in annis adultioribus constituta sacrificantibus latenter obrepsit . . ." [3]

Brewer muß annehmen, daß die Kinder als Erwachsene schon heimgekehrt seien. Davon steht aber nun wieder nichts bei Commodian, und doch könnte gerade dieser wesentliche Zug nur schwer vermißt werden. Als eine Aufforderung zur Flucht aus der Gefangenschaft allerdings kann V. 8:

„Terribilem gentem fugiant semperque cruentam"

nicht aufgefaßt werden. Darin hat Brewer [4] gegen Zeller recht: fugere = jemanden meiden. So aber enthält der Vers auch bloß eine Umschreibung der Mahnung Cyprians an die Erwachsenen, nachdem er gerade in Cap. 9 von den Kindern gesprochen hatte:

„Discedite, discedite, exite inde et inmundum nolite tangere: exite de medio eius, separamini qui fertis vasa Domini" [5].
(Es. 52, 11.)

1) Feulner, Lit. Rundsch. 1911, Sp. 488; vgl. auch D'Alès S. 499.
2) Vgl. Instr. I 17. 18. 19, s. u. II. Hauptt. C, 1.
3) c. 26 (H. 255, 25ff).
4) Zeitalter S. 55; Zeller S. 19.
5) H. 243, 24—244, 2.

In Verbindung mit den von Zeller (S. 68) schon angemerkten Parallelstellen bei Cyprian de lapsis c. 9 und 25 dürften also diese beiden Stellen aufs neue dartun, daß die Instr. II 10 wirklich jener Schrift Cyprians als Quelle entnommen ist.

Das kann auch noch aus dem Umstande gefolgert werden, daß auch die Instructionen II 8[1]. 9 und 11: „Desertores" der nämlichen Schrift entstammen. Daß sie überhaupt zusammengehören, daran kann nach den vielfachen Übereinstimmungen der durchaus allegorischen Sprache[2], der Beziehung von Instr. II 10, 11 auf II 9, 2 und dem durch autem (II 9, 1) und enim (II 11, 1)[3] hergestellten Zusammenhang kein Zweifel mehr sein. Die Gedanken, die nach Lejay die Hauptzüge von Instr. II 9 ausmachen: Empfehlung der Flucht, Tatsache der freiwilligen Auslieferung an den Feind, das Loos der Gefangenen, decken sich mit den von Cyprian vorgetragenen. Die Flucht wird von ihm empfohlen de lapsis c. 10[4]; von solchen, die freiwillig sich dem Feinde in die Arme geworfen, erfahren wir c. 7 und 8[5]; endlich stimmt auch das Loos der lapsi mit dem der Gefangenen bei Commodian überein c. 8[6]. Bemerkenswert ist auch die Unterscheidung des zweifachen Sieges bei Cyprian im Sinne Commodians[7].

Ebenso lehnt sich Commodian auch Instr. II 11 „desertores"

---

1) Siehe Zeller S. 74.

2) Siehe darüber auch Zeller S. 45f. Auch Cyprian bewegt sich in „de lapsis" ganz in solchen allegorischen Ausdrücken; vgl. c. 2 (H. 237, 17): „militum Christi cors candida"; (238, 8ff): „de proelio revertentes ... ut adunatis agminibus intretis de hoste prostrato tropaea referentes"; c. 4 (239, 12): „partem violentus inimicus populationis suae strage deiecit" u. ö. Vgl. auch ep. 57.

3) Desertores enim genere non uno dicuntur.

4) H. 243, 20f: „Relinquenda erat patria".
H. 244, 8: „Et ideo Dominus in persecutione secedere et fugere mandavit".
Ep. 57, 4 nennt Cyprian denjenigen, der in der Verfolgung alles verläßt und ein Versteck aufsucht („si relictis omnibus rebus suis fugerit, et in latebris atque in solitudine constitutus..."), einen „bonus miles" (H. 654. 1ff).

5) Siehe die oben (S. 61, 2) zu „de refugis" angeführten Stellen.

6) H. 243, 4ff: „ipse ad aras hostia, victima ipse venisti, inmolasti illic salutem tuam, spem tuam, fidem tuam funestis illic ignibus concremasti"; vgl. II 9, 9.

7) c. 3 (H. 238, 26ff); darauf hat Zeller schon hingewiesen (S. 45).

an Cyprians de lapsis an. Wird in Instr. II 9 und 10 eine zweifache Art des Sieges unterschieden, so findet sich in II 11 eine ähnliche Scheidung der desertores wie bei Cyprian, der ebenfalls zwei Arten der Verleugnung kennt[1] und beiden das gerechte Gericht androht[2]. Ähnlich wie Cyprian[3] richtet denn auch Commodian an die Gefallenen die Aufforderung sich reuevoll an den König um Verzeihung zu wenden[4].

Es dürfte also wohl keinem Zweifel mehr unterliegen, daß für die Instructionen II 9—11 Cyprians de lapsis als Quelle gedient hat, daß also auch hier wie dort zu der nämlichen Frage der lapsi Stellung genommen wird. Die Instructionen sind also nach

1) c. 27 (H. 256, 23ff): „Nec sibi quominus agant paenitentiam blandiantur qui etsi nefandis sacrificiis manus non contaminaverunt. et illa professio est denegantis, contestatio est christiani quod fuerat abnuentis"; c. 28 (257, 20ff): „. . fide maiore et timore meliore sunt qui quamvis nullo sacrificii aut libelli facinore constricti, quoniam tamen de hoc vel cogitaverunt"; (258, 2ff): „plus immo delinquit qui secundum hominem Deum cogitans evadere se poenam criminis credit, si non palam crimen admisit . . ." Instr. II 11, 1f: „Desertores enim genere non uno dicuntur:

Est alius nequam, alius in parte secedit".

2) Instr. II 11, 3: „Sed tamen utroque iudicia vera decernunt"; c. 26 (H. 256, 17ff): „cum per orbis multiformes ruinas tam delictorum poena sit varia quam delinquentium multitudo numerosa . . . nec evasisse se credat, si eum interim poena distulerit, cum timere plus debeat quem sibi Dei iudicis ira servavit"; c. 27 (257, 5f): „viderit an minore vel dedecore vel crimine aput homines publicaverit quod admisit: Deum tamen iudicem fugere et vitare non poterit"; c. 28 (258, 11ff): „hoc eo proficit ut sit minor culpa, non ut innocens conscientia. facilius potest ad veniam criminis pervenire, non est tamen inmunis a crimine".

3) c. 28 (H. 258, 14f): „nec cesset in agenda paenitentia adque in Domini misericordia deprecanda"; c. 29 (258, 17ff): „confiteantur singuli . . . delictum suum, dum adhuc qui deliquit in saeculo est, dum admitti confessio eius potest . . . illi se anima prosternat, illi maestitia satisfaciat".

4) Instr. II 11, 5ff:

„Refugium regis pete, si delictor fuisti;
Tu illum inplora, prostratus illi fatere:
Omnia concedet, cuius sunt et omnia nostra.
Repositus castris ulterius cave delinquas".

Eben wegen dieser vielfachen Beziehungen zu den vorausgehenden Instructionen wie zu Cyprians Tractat de lapsis scheint mir die Vermutung Dombarts nicht annehmbar, daß „in parte secedit" (Instr. II 11, 2) auf Häretiker zu beziehen sei, „nequam" dagegen auf sittliche Verfehlungen.

einer Verfolgung abgefaßt, in einer Zeit des Friedens, dessen auch sonst Erwähnung getan wird (vgl. II 25, 1: „Dispositum tempus vehit nostris pacem in orbe"). Zieht man sodann die in Instr. II 10, 10 ausgesprochene Erwartung eines neuen Krieges in Betracht, so ergibt sich die Zeit eines zweifelhaften Friedens mitten zwischen zwei Verfolgungen. Bei Cyprian ist es die Zeit zwischen der Verfolgung des Decius (249) und der des Valerian (257). In diesem Zeitraum wird man sich denn auch wohl mit Zeller[1] die Instructionen geschrieben denken müssen. Sicher ist wenigstens, wie auch aus der Erwähnung des Martyriums hervorgeht[2], daß der Dichter in einer Zeit lebte, in der die Kirche den Frieden noch nicht hatte und rings vom Heidentum noch feindlich umgeben war. Das legt auch die Instr. II 12: „Militibus Christi" geforderte stete Kampfbereitschaft nahe; denn daß wir es hier nicht mit einer Unterweisung an Mönche[3], sondern mit einer „Mahnung an die Christen zu ernstem Tugendstreben und vorsichtigem Wandel" zu tun haben, hat Zeller durch Parallelstellen aus Cyprian bereits überzeugend dargetan[4].

Eine andere Frage ist es allerdings, ob aus der Übereinstimmung Commodians mit Cyprian der Schluß gewagt werden darf, daß der Dichter die nämlichen Ereignisse und africanischen Verhältnisse, wie der karthagische Bischof, berücksichtige[5]. Zellers Versuch, die Instr. II 25 und 29 auf das Schisma des Felicissimus zu deuten, ist m. E. wenigstens nicht gelungen.

III. Das Schisma.

Instr. II 25. De pace subdola.

Dispositum tempus vehit nostris pacem in orbe
Et ruinam simul blandiente saeculo primis.
Praecipitis populo, quem ipsi in schisma misistis:
Aut facite legem civitatis aut exite de illa.
Conspicitis stipulam cohaerentem in oculis nostris,
Et vestris in oculis non vultis cernere trabem.
Subdola pax vobis venit, persecutio flagrat,

1) S. 66f. 2) Instr. II 6. 21; Zeller S. 48f.
3) So Br. Komm. S. 187ff.
4) S. 100. 5) Zeller S. 52ff.

Vulnera non parent, et sic sine caede ruistis,
Bellum in absconsum geritur sub pace quod ipsud.
De omnibus vobis vix unus caute se gessit.
O male nutriri in occisione praedicti!
Laudatis pacem subdolam et vobis iniquam.
Alterius facti milites, non Christi, peristis.

Instr. II 29. Maioribus natis dico.

Me solum exposcit tempus vobis dicere verum.
Ab uno semper movetur, quod multi detractant.
In me solo volo odia convertere vestra,
Omnium pausent praecordia tanto tumore.
Respicite dictum, quod veritas odia tollat.
Iam praedixi quidem de pace subdola quanta!
Blandiendo vobis subrepsit Evae seductor.
Vos quia nescitis, laqueo in isto ruistis,
Sorbitis omnino auram dum saeculi ipsam.
Non gratis agit, pro quo interceditis, ullus;
Ab igne qui refugit, agit in voragine vestra.
Tunc petit suppetium miser denudatus a vobis:
Ipsi iam horrescunt iudices peculantia vestra.
S. . . . . .
De breviori titulo† nam in vobis inararem.
Inspicitis dicentes, quibus vos ostenditis ultro;
Cum ipsis et epulas capitis et pascitis ipsos.
Ob eam iam terrae paene fundamenta paratis.

In den beiden Instructionen II 25 und II 29 wendet sich Commodian mit scharfen Worten gegen kirchliche Würdenträger und Kleriker, denen er Scheingerechtigkeit, Bestechlichkeit und Unterschleif(?) zum Vorwurfe macht. Daß Commodian in Instr. II 29, 6 auf II 25 zurückverweist, läßt die Identität der Angeredeten erkennen. Nach II 25, 3 haben die „primi" ein Schisma herbeigeführt. In dieser Tatsache haben Brewer[1] wie Zeller[2] und neuerdings auch D'Alés[3] einen sicheren Anhaltspunkt zur Bestimmung der Lebenszeit Commodians erblickt[4].

1) Br. Komm. S. 87ff. 2) S. 52ff. 3) S. 503.
4) Ramundo XXV 139f sieht in II 25 eine Anspielung auf die von blutiger Strenge absehende Bekämpfung des Christentums durch Julian;

Geleitet durch die Annahme eines bestimmten Aufenthaltsortes des Dichters im Abendlande denkt jener, die Richtigkeit seiner früheren Darlegungen voraussetzend, „bei der allseitigen Gleichheit der Sachlage“ [1] an Rangstreitigkeiten südgallischer Bischöfe in der Zeit zwischen 460 und 464, Zeller wegen der Übereinstimmung „in sachlichen und persönlichen Merkmalen“ [2] an das Schisma des Felicissimus in Karthago, D'Alés endlich glaubt in II 25 das gleiche Schisma oder auch das des Novatian erwähnt.

Von der „allseitigen Gleichheit der Sachlage“ kann man sich aber bei der Lectüre der Brewerschen Ausführungen nicht überzeugen. Die Mängel der ganzen Beweisführung hat Zeller schon aufgedeckt [3]. Da sind vor allem die allgemeine Verfolgung, wie sie durch II 25, 1 vorausgesetzt wird, die „pax subdola“, welche Brewer nicht erklären kann, und die sehr ungewisse Gleichsetzung der primi und maiores natu mit den Bischöfen. Es fehlen aber auch bei den von Brewer vermuteten Vorgängen gerade die wesentlichsten Merkmale und Eigenschaften der in den Gedichten geschilderten Personen und Vorgänge, wie wir andererseits bei Commodian wieder alles vermissen, was jene Bischofsstreitigkeiten charakterisiert.

Fällt so wohl die Annahme Brewers, so dürfte andererseits aber auch Zeller mit der Vermutung, es handle sich in den beiden Instructionen um das Schisma des Felicissimus, das Richtige nicht getroffen haben. Gegen die Abhängigkeit des Dichters in den beiden Gedichten von Cyprian, die er gezeigt zu haben glaubt, spricht schon der Umstand, daß er vier verschiedene Schriften Cyprians zu Hilfe nehmen muß [4]. Die verglichenen Stellen sind aber auch sachlich voneinander verschieden. Bei Cyprian de lapsis 15 und 16 und ep. 57, 3 ist die von den Confessoren erteilte pax gemeint, bei Commodian II 25 inscr. und V. 1. 7. 9. 12 der Friede, den die Kirche zur Zeit genießt. Dort wird Ep. 59, 12 intercedere = hindern [5] gebraucht, hier

---

Lejay entscheidet sich (S. 206) für das Schisma des Donatus und die schwankenden Verhältnisse in der Zeit zwischen 305 u. 313.

1) l. c. S. 91. 2) S. 63.

3) Über diese Ausführungen Zellers ist Br. in seinem „Zeitalter“ stillschweigend hinweggegangen.

4) De lapsis 1. 15. 16; de unit. 1. 2. 3; ep. 59, 12; 57, 3.

5) Siehe Georges H. W.[7] s. v.

Instr. II 29, 10 = vermitteln, eintreten für jemand[1]. Von einem Schisma, das muß man endlich festhalten, ist in Instr. II 29 gar nicht die Rede; nur auf die pax subdola wird verwiesen; dieser selbst aber können ganz verschiedene Folgen zukommen. Das Schisma des Felicissimus wie das des Novatian zu erwähnen wäre für Commodian die beste Gelegenheit gewesen in jenen Instructionen, in denen er die strittige Frage behandelte (II 9—13). Daß er es hier nicht getan, die Mahnungen an die lapsi vielmehr so ganz ohne allen polemischen Grundton ausspricht im Gegensatze zu Cyprian, ist dem Schlusse wenigstens nicht günstig, daß er das in Carthago localisierte Schisma des Felicissimus kannte und in II 25 und 29 darauf anspielen wollte. Wenn es sich wirklich um ein in Fragen der Bußdisciplin entstandenes Schisma handelte, könnte nur Novatian in Betracht kommen[2]. Auf die Kirche der „Reinen" nur paßte die an die Gläubigen gerichtete Aufforderung in II 25, 4; gegen sie wäre auch der in V. 5f vom Dichter ausgesprochene Vorwurf am ersten gerechtfertigt. Gegen diese Annahme spricht aber die in V. 2 als Grund des Schismas angegebene Weltlust wie die in V. 11 liegende und Instr. II 29 ausführlicher dargelegte Charakterisierung der Adressaten. Solche Vorwürfe erhebt Cyprian gegen Novatian nicht.

Es erscheint überhaupt gewagt, an ein auf Grund einer Lehrverschiedenheit entstandenes Schisma, d. h. an eine völlige Spaltung und Auflösung der kirchlichen Gemeinschaft zu denken. Das lehrt V. II 25, 4, in dem Zeller eine Aufforderung der Führer des Schismas zum Austritte aus der Kirche erkennen will[3]. Eine

1) Siehe a. Zeller S. 57.

2) Auffallend ist die Übereinstimmung mit der pseudocypr. Schrift adv. Novat. Vgl. c. 1 (H. III 52, 12ff): „ecce ex adverso obortus est alius hostis . . adversarius haereticus Novatianus . . sed facilius quis in alieno oculo festucam prospiciet quam in suo trabem . ." (53, 2ff): „qui cum in tam ingenti dissensionis et schismatis sit crimine constitutus et ob ecclesia separatus, sacrilega temeritate non dubitet in nos sua crimina retorquere".

3) S. 56, 5. Zustimmung verdient der ebenda verteidigte Vorschlag Dombarts, V. 4 als Ausspruch der primi aufzufassen. Monceaux S. 473 führt II 25, 4 auf den Pastor Hermae zurück. Vermutlich denkt er an Sim. I 3: „*ἐρεῖ γὰρ ὁ κύριος τῆς πόλεως ταύτης· οὐ θέλω σε κατοικεῖν εἰς τὴν πόλιν μου, ἀλλ' ἔξελθε ἐκ τῆς πόλεως ταύτης, ὅτι τοῖς νόμοις μου οὐ χρᾶσαι*". Doch ist hier der „*κύριος τῆς πόλεως*" der Teufel und der Sachverhalt ein ganz anderer.

solche Mahnung an die Gläubigen aber, das Gesetz der Gemeinde zu erfüllen oder die Kirche zu verlassen, läßt sich im Munde des Schismatikers nicht verstehen. Vielmehr läßt der Vers erkennen, daß die „Führer des Schismas" immer noch als Glieder der Kirche gedacht werden und in ihr ihre Macht ausüben, wie andererseits auch das Volk noch nicht außerhalb der Kirche steht, da sonst die genannte Aufforderung nicht an es gerichtet werden könnte. Es kann sich daher also nicht um einen endgültigen Bruch der Kirchengemeinschaft handeln, sondern lediglich um einen Zwist innerhalb der Kirchengemeinde (civitas) selbst zwischen dem Volke und einer mächtigen Gruppe in der Gemeinde, eben den primi = maiores natu.

Eine Quelle für Instr. II 29 dürfen wir nach der in den einleitenden Worten vorgetragenen Behauptung, daß der Dichter allein sich gezwungen sehe, gegen die Mißstände aufzutreten[1], wohl nicht erwarten. Aufschluß kann also nur die Instruction selbst geben. Dazu ist aber vor allem notwendig, die primi und maiores natu zu kennen. Die Behauptung Brewers, die beiden Instructionen wendeten sich gegen Bischöfe, lehnt Zeller ab, und mit Recht. Wo Commodian die Bischöfe erwähnt, nennt er sie pastores[2]. Was Brewer für die Gleichsetzung mit den Bischöfen vorbringt, ermangelt völlig der Beweiskraft, am meisten die so oft zu Hilfe genommene Vorliebe des Dichters zum Versteckspielen[3], für die allein Instr. II 39 angeführt werden könnte. Commodian scheint sogar zwischen den pastores und den maiores natu scharf zu unterscheiden, wenn er Instr. II 26, 5 den Lectoren Ehrerbietung „maiorum cuique" gegenüber anrät, II 27, 8 aber die Diakone nur dem Bischofe unterstellt[4]. Unter den

1) II 29, 1. 3.

2) II 27, 8; 28 inscr. 1. 6. 10; 37 inscr. (?). (Zu dieser Stelle erklärt Dombart Index s. v. pastor = convivator; doch spricht die Anlehnung an Ezech. 34, 2: *„οὐαῖ τοῖς ποιμέσι τοῦ Ἰσραήλ, οἱ ἐποίμαινον ἑαυτούς· οὐ τὰ πρόβατα ποιμαίνουσι οἱ ποιμένες ἀλλ' ἑαυτούς"* (nach Didask. II 18, 9 [A. C. II 18, 8] für pastor = episcopus; vgl. dagegen Zeller S. 81). Nur II 28, 2: magistri.

3) Br. Komm. S. 94. 100. 100, 1.

4) Eine ähnliche weniger hervortretende Stellung nehmen die Presbyter auch in der Didaskalie ein, was besonders aus Stellen wie II 28, 4 (syr. IX 46, 14ff) erhellt, wo ausgesprochen wird, daß der Presbyter nur

maiores natu wären dann mit Dombart[1] die Presbyter zu verstehen, wofür auch der Umstand spricht, daß in den vorausgehenden Instructionen II 26—28 Commodian die anderen drei geistlichen Ämter und Grade mit seinen Ermahnungen bedacht hat[2]. Mit dieser Deutung läßt sich auch recht gut die Bezeichnung primi = primores in II 25, 2 vereinbaren; denn als primores (ecclesiae) erscheinen die Presbyter auch in der Vulgata-Übersetzung des Pastor Hermae[3]. Maiores natu werden sie also in wörtlicher Übersetzung des griechischen *πρεσβύτεροι* genannt. In dem nämlichen Sinne gebraucht auch Cyprian maior natu (I Tim. 5, 19)[4]. Die „*καλῶς προεστῶτες*" in I Tim. 5, 17 meint wohl ironisierend auch Hermas vis. III 9, 7: „*νῦν οὖν ὑμῖν λέγω τοῖς προηγουμένοις*" („maioribus natis dico." Vulg.), woraus vielleicht auch das Akrostichon von Instr. II 29 geflossen ist.

Bei Cyprian ferner erscheinen die Presbyter einmal als Lehrer[5], wie auch I Tim. 5, 19. Nun besteht aber sowohl zwischen dem Eingange von II 29 und den einleitenden Versen von II 16 eine auffallende Ähnlichkeit[6], wie auch die hier getadelten doctores eine gewisse Ähnlichkeit mit den maiores natu erkennen lassen[7]. Es waren wohl dieselben. Einen Hinweis aber auf II 16 wie in V. 6 auf II 25 glaube ich erhalten zu können durch den Versuch, V. 15 zu heilen; denn weder die

---

auf Wunsch des Gebers seinen Anteil an den Liebesgaben erhalten soll. Als Richter dagegen werden sie „Krone der Kirche" genannt. Siehe Flemming-Achelis, Die syr. Didask. S. 272.

1) Siehe Index s. v.

2) II 26: Lectoribus; II 27: ministris; II 28: pastoribus Dei. Der Lector scheint, wie Instr. II 26, 1 „lectores quosdam" zeigen dürfte, noch nicht allgemein in den Kirchen vorhanden gewesen zu sein. Auch darin berührt sich C. mit der Didaskalie, in der es II 28, 5 heißt: „*εἰ καὶ ἀναγνώστης ἔστιν*". Es werden da nach Funk, Konstitut. S. 50 Verhältnisse vorausgesetzt, die um die Mitte des 3. Jahrhunderts bereits überholt sind.

3) Vis. II 2, 6; 4, 2.

4) Test. III 76 (H. 172, 4); vgl. Zeller S. 23.

5) Ep. 29 (H. 548, 6); vgl. auch I. Tim. 5, 17: „*οἱ καλῶς προεστῶτες . . . οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ*".

6) II 16, 3: „Et ego non doceo, sed cogor dicere verum".
17: „Me vera dicente sicut teneris, prospice Summum".

7) Br. Komm. S. 116, 5; Zeller S. 62, 1.

Verweisung Oehlers auf Instr. I 37, 16: „Aut quia concludor agere coangustus aratri“ noch der Erklärungsversuch Zellers, man habe an „eine ähnliche Brandmarkung wie die Strafe der flüchtigen Sklaven und Verleumder war“ [1], zu denken, vermag dem verdorbenen und durch Ausfall der vorausgehenden Zeile recht unklaren Vers aufzuhelfen. Das gelingt vielleicht unter gleichzeitiger Milderung der vorhandenen metrischen Schwierigkeiten, wenn man statt breviori priori liest und den ganzen Vers darnach umgestaltet in: „De priori titulo [2] iam in vobis enarraram“. Dann dürfte man in V. 15 wohl einen Hinweis auf Instr. II 16 erblicken, wo die nämlichen Vorwürfe wiederkehren [3].

Aus dem Zusammenhalt mit Instr. II 16 ergibt sich nun als Schuld der Presbyter, daß sie für weitgehende Erleichterungen im Leben des Christen Geld annahmen und darin unersättlich waren (II 16, 1f. 15f; II 29, 10ff. 17). Mit den von Cyprian [4] dem Felicissimus zur Last gelegten „fraudes et rapinae“ hat also „peculantia“ (II 29, 13) nichts zu schaffen. In dieser Lockerung der Disciplin durch die Presbyter (II 16, 2) und ihrem Schweigen zu dem weltlichen Treiben ihrer Clienten (II 16, 15) besteht die Instr. II 29, 10 erwähnte Intercessio. In Instr. II 16 sind es Heidenchristen [5], die noch nicht alle Lust zum Weltleben abgestreift haben. Auf solche deutet, wie ich glaube, auch „ab igne qui refugit“ in Instr. II 29, 11. Zeller allerdings scheint „ignis“ auf die Verfolgung zu deuten und den Vers so auszulegen, daß die in der Verfolgung verschont gebliebenen Christen in das Garn der Häretiker geraten [6]. Das paßt aber

1) S. 58, 1.

2) Titulus = Stelle, vgl. C. A. 429: „Uno volo titulo tangere librum Deuteronomium.“

3) Vgl. Instr. II 29, 10ff. 17:

II 16, 1f: „Si quidam doctores, dum exspectant munera vestra
Aut timent personas, laxantes singula vobis“.

II 16, 15f: Tu fidis muneri, quo doctores ora procludunt,
Ut taceant neque dicant tibi iussa divina“.

4) Ep. 41, 1; vgl. Zeller S. 62.

5) Vgl. II 16, 19: „Vivere si quaeris gentiliter homo fidelis“.
16, 7f: „Altissimi prolis cum filiis Zabuli mixta
Respicere nunc vis, cui renuntiasti, priora?“

6) S. 57.

nicht nur nicht auf das Schisma des Felicissimus, dem hauptsächlich die aufsässigen lapsi zuneigten, es wird auch „ignis" von Commodian nie in diesem Sinne gebraucht. Nicht als Symbol für die Strafe schlechthin[1] oder für die gewöhnliche Strafe in der Verfolgung erscheint es bei Commodian, sondern es ist abgesehen von den Stellen, wo es seine natürliche Bedeutung hat[2], gleichbedeutend mit gehenna[3]. Es entsteht nun die Frage, ob die Hölle hier gedacht ist als Strafe für Verfehlungen der Christen oder aber als das Los der Heiden[4]. Ich möchte mich für die letzte Auffassung entscheiden; denn offenbar nimmt der Dichter seine Vorwürfe aus dem zweiten Petrusbriefe, den auch Dombart zu Instr. II 25, 11 notiert hat[5]. Von dem Treiben der *ψευδοδιδάσκαλοι* (II Petr. 2, 1) — diese Bezeichnung paßt vortrefflich für die Presbyteri doctores bei Commodian und bestätigt die oben gegebene Gleichsetzung — heißt es nämlich dort, daß sie mit hochfahrenden Reden (II 29, 4) diejenigen, die kaum (dem Irrtum) entflohen sind, verlocken und daß sie ihnen Freiheit (zur Sünde) verheißen (vgl. II 26, 2; 29, 10), sie, die selber Sklaven des Verderbens sind (II Petr. 1, 18 f: *„ὑπέρογκα γὰρ ματαιότητος φθεγγόμενοι* (vgl. II 29, 4) *δελεάζουσιν ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἀσελγείας τοὺς ὀλίγως ἀποφεύγοντας* (vgl. II 29, 11), *τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφομένους, ἐλευθερίαν αὐτοῖς ἐπαγγελόμενοι, αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς*

---

1) So Zeller l. c. mit Berufung auf Instr. II 1, 48; 2, 10. 14; 4, 2. 8; 6, 2; C. A. 904. 925. 1006. 1008.

2) An allen erwähnten Stellen außer Instr. II 6, 2.

3) Instr. II 6, 2; C. A. 986; vgl. auch ep. Jud. 23: *„οὓς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες"*.

4) So besonders Instr. I 28, 13:

„Nunc volo sis cautus, ne venias ignis in aestu".

5) Die Meinung Brewers, II 25, 11 gehe auf A. C. VIII 2 zurück, beruht auf der falschen Annahme, die Instruction richte sich an Bischöfe, und läßt das Wesentliche des Verses außer acht. Vgl. auch die von Lactanz Instit. IV 17, 20 gegebene allegorische Erklärung des Verbotes, Schweinefleisch zu essen: „interdixit ergo ne porcina carne uterentur, i. e. ne vitam porcorum imitarentur, qui ad solam mortem nutriuntur, ne ventri ac voluptatibus servientes ad faciendam iustitiam inutiles essent ac morte adficerentur". Eine ähnliche allegorische Erklärung des Speisegebotes liegt auch im Barnabasbrief c. X vor und wurde von Commodian benutzt C. A. 16—19; vgl. Br. Komm. S. 323.

φθορᾶς"). Durch Anpreisung ihrer falschen Lehre, heißt es ebenda von ihnen, suchen sie ihre Habsucht zu befriedigen (vgl. II 29, 12f — II Petr. 2, 14: „δελεάζοντες ψυχὰς ἀστηρίκτους, καρδίαν γεγυμνασμένην πλεονεξίας ἔχοντες"; II Petr. 2, 3: „καὶ ἐν πλεονεξίᾳ πλαστοῖς λόγοις ὑμᾶς ἐμπορεύσονται"). Aber ihr Urteil ist schon gesprochen[1]: in ihrer Verdorbenheit gleichen sie unvernünftigen Tieren, welche zum Töten bestimmt sind (II 25, 11 — II Petr. 2, 12: „οὗτοι δὲ, ὡς ἄλογα ζῷα γεγενημένα φυσικὰ εἰς ἅλωσιν καὶ φθορὰν, ... ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθαρήσονται"). Als Ursache ihres Irrtums wird wie bei Commodian Instr. II 29, 8 Unwissenheit angegeben (II Petr. 2, 12: „ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες"). Weil sie den Erlöser verleugnen, bereiten sie sich selbst das Verderben (II 25, 13 — II Petr. 2, 1: „παρεισάξουσιν αἱρέσεις ἀπωλείας, καὶ τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι, ἐπάγοντες ἑαυτοῖς ταχινὴν ἀπώλειαν"). Ähnlich wie II 25, 13 lautet auch II Petr. 2, 19: „αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς· ᾧ γάρ τις ἥττηται, τούτῳ δεδούλωται". Die Hauptzüge also, die Zeller[2] für Übereinstimmungen mit Cyprian hielt, erklären sich ungezwungen aus dem zweiten Petrusbriefe.

Daß ihre Habsucht die Presbyter in Gefahr bringe, vor die Richter gehen zu müssen, wie Zeller V. 13 erklärt[3], kann aus diesem Verse nicht gefolgert werden, zumal es den Christen verboten war das weltliche Gericht anzurufen (vgl. Didask. II 45, 1; 46, 1). Sein Verständnis ergibt sich meines Erachtens viel mehr aus der in Instr. I 31 und C. A. 595—603 gegen die Richter erhobenen Anklage, daß sie um Geld das Recht beugen, so daß in V. 13 der Dichter ironisch spottet: „Selbst die Richter, deren Gewinnsucht doch schon sprichwörtlich geworden ist, erstaunen über eure Geldgier".

Weshalb ferner die „maiores natu" die Richter aufsuchen sollen, um mit ihnen Gelage zu feiern[4], ist nicht recht einzusehen. Lejay hat „dicentes" bereits störend empfunden und durch „clientes" zu ersetzen gesucht[5]; einfacher ist „discen-

1) II Petr. 2, 3. 2) S. 61. 3) S. 62.

4) So erklärt Zeller S. 58 V, 16f.

5) Revue critique 1907, II S. 207. Dicere = ius dicere (Vermutung Dombarts zu II 29, 15) ist nicht belegt; auch bei Commodian II 28, 5 hat es diese Bedeutung nicht; vgl. Weyman, Theol. Rev. 1912, Sp. 5.

tes“ [1]. Nicht nur, daß die Beschuldigten warten, bis sie aufgesucht werden [2], sie bieten sich auch aus freien Stücken (ultro V. 16) selbst an, drängen sich in die Mahlzeiten der Gläubigen (Agapen) ein und pflegen sich selbst (V. 17). Erklärend kommt hier wiederum der zweite Petrusbrief zu Hilfe, wenn er die falschen Lehrer kennzeichnet: „*ἡδονὴν ἡγούμενοι τὴν ἐν ἡμέρᾳ τροφὴν, σπῖλοι καὶ μῶμοι ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις*[3] *αὐτῶν συνευωχούμενοι ὑμῖν*“ [4]. Im Judasbrief lautet diese Stelle [5]: „*οὗτοί εἰσιν οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες, συνευωχούμενοι ἀφόβως* (ultro? V. 16), *ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες*“ (Instr. II 29, 17: et pascitis ipsos [6]).

Noch ist es notwendig, zur Erklärung der 25. Instruction etwas beizufügen. Es betrifft die in V. 4 an die Gläubigen gerichtete Aufforderung zum Verlassen der Gemeinde. Sie erklärt sich meines Erachtens aus einer Mahnung des 1. Clemensbriefes c. 54, 2: „*Εἰπάτω·* (der Unruhestifter) *Εἰ δι' ἐμὲ στάσις καὶ ἔρις καὶ σχίσματα, ἐκχωρῶ, ἄπειμι οὗ ἐὰν βούλησθε, καὶ ποιῶ τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους· μόνον τὸ ποίμνιον τοῦ Χριστοῦ εἰρηνευέτω μετὰ τῶν καθισταμένων πρεσβυτέρων*“. Wer Schuld hat an einem Schisma, der wird also aufgefordert, die Gemeinde zu verlassen. Anders handeln die „primi“ bei Commodian; statt dem Willen des Volkes zu folgen, befehlen sie selbst; statt die Gemeinde (civitas) zu verlassen, stellen sie dieses Ansuchen an andere. In diesem Benehmen liegt der Vorwurf Commodians in V. 5 begründet. Eine weitere Ähnlichkeit mit den einleitenden Versen bei Commodian zeigt auch der Umstand, daß das in Korinth entstandene Schisma als Folge des Friedens hingestellt wird “ [7].

---

1) Zu discens = discipulus siehe Dombart Index s. v.; auch Instr. I 8, 12 ist statt dicite wohl discite zu lesen (vgl. C. A. 524); dicere für discere bietet C auch Instr. I 22, 7.

2) Vgl. Instr. I 37, 6: discentes ad doctos eunt.

3) Einige Handschriften haben „*ἀγάπαις*“ und auch die Vulgata übersetzt: „in conviviis suis luxuriantes cum vobis“.

4) II Petr. 2, 13. 5) Judas 12.

6) Zu ipse statt des Pron. reflex. s. Dombart Index s. v.; vgl. auch II 37, 3; 20, 17.

7) I Clemens c. 2, 2: „*οὕτως εἰρήνη βαθεῖα καὶ λιπαρὰ ἐδέδοτο πᾶσιν*“ (vgl. II 25, 1); 3, 1: „*πᾶσα δόξα καὶ πλατυσμὸς ἐδόθη ὑμῖν* . . .

Haben wir so Herkunft und Bedeutung der einzelnen erhobenen Anklagen feststellen können und damit eine Charakteristik der getadelten Personen gewonnen, so sind wir in der Ermittelung des Instr. II 25, 3 genannten Schismas doch noch nicht weiter vorgeschritten und es scheint mir wahrscheinlich, daß es sich bei den kargen Angaben überhaupt nicht näher wird bestimmen lassen[1]. Nur soviel halte ich für sicher, daß es weder das des Felicissimus, noch dasjenige Novatians ist, vielmehr im engen Kreise der Kirchengemeinde des Dichters zu suchen ist. Nun lassen sich tatsächlich aus der syr. Didaskalie für jene Gegenden, in denen sie entstanden ist, ähnliche Verhältnisse erschließen, wie sie die beiden Instructionen zur Voraussetzung haben. Denn wie Instr. II 16, 2; 25, 4; 29, 10 Einfluß auf die kirchliche Gerichtsbarkeit vorausgesetzt wird, so eignet das Richteramt in der Didaskalie den Presbytern vorzugsweise zu[2]. Der Verfasser hält ihnen denn auch (mit dem Bischofe und den Diakonen) vor, nicht in Ansehen der Person oder durch Geschenke bestochen (vgl. Instr. II 16, 1f. 15) das Urteil zu fällen, nicht aus solchen Gründen die Guten aus der Kirche auszustoßen, die Schlechten aber darin verweilen zu lassen. Ein derartiges Vorgehen spaltet die Gemeinde und bringt den Richtern selbst die Gefahr des ewigen Todes[3]: Gedanken, wie sie uns auch bei

---

2: *ἐκ τούτου ζῆλος καὶ φθόνος, ἔρις καὶ στάσις, διωγμὸς καὶ ἀκαταστασία, πόλεμος καὶ αἰχμαλωσία.* 4: *διὰ τοῦτο πόρρω ἀπέστιν ἡ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη*". Vgl. auch I Clem. c. 15, 1: „*τοίνυν κολληθῶμεν τοῖς μετ' εὐσεβείας εἰρηνεύουσιν, καὶ μὴ τοῖς μεθ' ὑποκρίσεως βουλομένοις εἰρήνην*".

1) Vielleicht spielt aber doch Lactanz Instit. IV 30, 2ff auf die nämlichen Vorgänge an mit den auffallend an Commodian erinnernden Worten (394, 17ff): „ante omnia scire nos convenit et ipsum et legatos.. monuisse ut summa prudentia caveremus, ne quando in laqueos et fraudes illius adversarii nostri incideremus"; 4 (395, 6ff): „fuerunt quidam nostrorum vel minus stabilita fide... vel minus cauti, qui discidium facerent unitatis et ecclesiam dissiparent; 5: sed ii quorum fides fuit lubrica, cum deum nosse se et colere simularent, augendis opibus et honori studentes adfectabant maximum sacerdotium".

2) Siehe Flemming-Achelis S. 273.

3) Vgl. syr. Didask. X (S. 58, 25ff; 59, 1f): „Wenn aber euer Gewissen nicht rein ist, sei es wegen Rücksichtnahme gegen die Person, oder wegen der Spenden unreinen Gewinnes, die ihr annehmt, und wenn ihr duldet, daß ein Schlechter unter euch bleibt, oder wenn ihr diejenigen, welche sich wohl verhalten, wieder aus der Kirche entfernt und hinaus-

Commodian begegnen. — Wie dem aber auch sei, die Art des Schismas bei Commodian weist in die ersten Zeiten der Kirche, wo die Loslösung eines Gemeindeteiles von der kirchlichen Obrigkeit allein schon als Schisma bezeichnet zu werden pflegte.

C. Widerlegung von Einwänden.

Es bleibt nun noch übrig, sich mit einigen Einwänden und Beobachtungen Brewers auseinanderzusetzen, die geeignet erscheinen, die Abfassung der Gedichte Commodians erst nach Diocletian bzw. Constantin wahrscheinlich zu machen. Sie betreffen einmal die erst unter Diocletian mögliche Benennung des Statthalters als „Judex" in Instr. I 32 und die C. A. 889f ausgesprochene Klage über die alle marternden Tribute, wie auch den Instr. I 18, 5 erwähnten Tempelraub, der erst unter einem christlichen Kaiser denkbar sei. Wie wenig Beweiskraft dem letzten Punkte zukommt, hat Zeller schon gezeigt[1]. Es erscheint aber doch angezeigt, in eine Erörterung der Instr. I 18 und der hier geschilderten Verhältnisse einzutreten, um womöglich neue Aufklärung über Ammudates und die zugrunde liegenden historischen Tatsachen zu erlangen.

1. Der Tempelraub — Ammudates.

Instr. I 18. De Ammudate et deo magno.

Diximus iam multa de superstitione nefanda,
Et tamen exsequimur, ne quid praeterisse dicamur.
Ammudatem qui suum cultores more colebant,
Magnus erat illis, quando fuit aurum in aede;
Mittebant capita sub numine quasi praesenti.
Ventum est ad summum, ut Caesar tolleret aurum:

---

treibt, und wenn ihr unter euch viele Schlechte hervorbringt, Streitsüchtige, Störenfriede und Schlemmer, so werdet ihr Schmach auf die Kirchengemeinde laden und die Gefahr heraufbeschwören, daß ihr sie damit auseinandersprengt, und über euch selbst habt ihr die Gefahr des Todes gebracht, daß ihr nämlich des ewigen Lebens verlustig gegangen seid, weil ihr den Menschen zu Gefallen gewesen und von der Wahrheit abgewichen seid um des Ansehens der Person willen und wegen der häufigen Annahme nichtiger Geschenke, und ihr habt zerstreut die Katholische Kirche, die geliebte Tochter des Herrn".

1) S. 8f.

Defecit numen vel fugit aut transit in ignem.
Auctor huius sceleris constat, qui formabat eundem.
Tot viros et magnos seduxit false prophetans,
Et modo reticuit qui solebat esse divinus.
Erumpebat enim vocis quasi mente mutata,
Tamquam illi deus ligni loqueretur in aurem.
Dicite nunc ipsi, si non sunt numina falsa,
Ex eo prodigio quot perdidit ille propheta.
Oblitus est iste prophetare, qui ante solebat.
Monstra deo ista fincta sunt per vinivoraces,
Audacia quorum damnabilis numina fingit.
Gestabatur enim et aluit tale sigillum:
Nunc et ipse silet, nec ullus de illo prophetat.
O nimium sed(ulo) vos ipsos perdere vultis.

Der Gott Ammudates, dem Commodian diese Instruction widmet, ist aus dem Altertume außerdem nur noch einmal, und zwar inschriftlich bezeugt[1]. Hier wird er mit Sol Elagabal identificiert, dessen Priester Antonius Bassianus, als Kaiser Heliogabalus, mit dem Culte des syrischen Gottes auch dessen Steinidol[2] nach Rom gebracht hat. Mit dem Tode des Priester-Kaisers erlosch auch der Dienst seines Gottes in der Hauptstadt. Es ist also leicht verständlich, daß die Erwähnung dieses kurzlebigen Cultes im Abendlande durch Commodian verschiedentlich zu dem Versuche benützt worden ist, die Lebenszeit des Dichters näher zu bestimmen. So sah Heer[3] und D'Alés[4] in dem V. 6 erwähnten Caesar Elagabal selbst, Zeller[5] vermutete den Kaiser Maximinus Thrax und Brewer[6] suchte entsprechend seiner Hypothese von der Lebenszeit Commodians die Abfassung auch

1) C. I. L. III 4300: Deo Soli Alagabal(o) Ammudati mil. leg. I ad (iutricis) bis p(iae) f(idelis) cons ...

2) Nach der Vermutung Th. Nöldekes (s. Pauly-Wissowa, R. E. I 1868f) ist Ammudates = Stein des Ate. Vgl. Herodian V 3, 5: „*Ἄγαλμα μὲν οὖν ὥσπερ παρ' Ἕλλησιν ἢ Ῥωμαίοις, οὐδὲν ἔστηκε χειροποίητον, θεοῦ φέρον εἰκόνα. λίθος δέ τις ἔστι μέγιστος, κάτωθεν περιφερής, λήγων ἐς ὀξύτητα. κωνοειδὲς αὐτῷ σχῆμα, μέλαινά τε ἡ χροιά. Λιπετῆ τε αὐτὸν εἶναι σεμνολογοῦσιν, ἐξοχάς τέ τινας βραχείας καὶ τύπους δεικνύουσι, εἰκόνα τε ἡλίου ἀνέργαστον εἶναι θέλουσιν, οὕτω βλέποντες*“ (Bekker S. 129f).

3) Röm. Quartalschr. 1905, S. 75ff. 4) S. 490f.

5) Th. Quartalschr. 1910, S. 170ff.

6) Br. Komm. S. 124ff.

dieser Strophe um die Mitte des 5. Jahrhunderts zu verteidigen oder gar zu erweisen.

Wichtiger als die Ermittelung des Kaisers ist uns zunächst die Kenntnis des Gottes selbst, und es ist auffallend, daß man nie versucht hat, sie aus dem Gedicht selbst heraus zu erhalten. Die Anwendung jener durch die Inschrift gebotenen Gleichsetzung begegnet nämlich bei allen bisherigen Erklärungsversuchen einer nicht geringen Schwierigkeit in der Erwähnung eines „deus ligni". Heer hält das hölzerne Götterbild für „mehr als fraglich" und zieht gerade aus seiner Erwähnung den Schluß, daß Commodian unmöglich Orientale gewesen sein könne. Tümpel[1] sieht in der Holzstatue „das jüngere ikonische ξόος des Ate neben dem alten anikonischen ʿAmmud". Brewer[2] endlich schließt aus der Erwähnung des Holzbildes, daß Commodian nicht von der Haupt-, sondern von einer Nebenstätte jenes Cultes rede. Was er aber vorbringt, um das Vorkommen des Elagabaldienstes in Gallien zu erweisen, kann überhaupt nicht zum Beweise herangezogen werden; denn Sulpicius Severus[3] spricht wohl von einem aus Steinen errichteten, konisch geformten Götzentempel, nicht aber von einem konischen Steinidol. Nun muß zwar „lignum" durchaus nicht notwendigerweise von einem hölzernen Cultbilde verstanden werden — es braucht bloß die Übertragung des griechischen ξόανον zu sein, das schon frühzeitig seine specifische Bedeutung als Holzbild verloren hat und ganz einfach das „Götterbild" bedeuten kann —, aber auch die Erwähnung eines Bildes überhaupt wäre mit dem Elagabal-Culte unvereinbar.

Der Grund für diese Schwierigkeiten, die sich bei sämtlichen bisherigen Erklärungsversuchen ergeben, liegt in der Vernachlässigung der Tatsache, daß das Akrostichon ausdrücklich zwei Götter ankündigt, daß also nicht notwendig der Ammudates auch der „deus ligni" sein muß[4], dieser vielmehr auch der „deus magnus" sein kann. Das Akrostichon will zwar bei Commodian für den Inhalt nicht viel bedeuten, solange aber nicht gewichtige Gründe dagegen geltend gemacht werden können,

1) Paul-Wissowa R. E. I 1669.
2) l. c. S. 126. 3) Dial. II (III) 8, 4.
4) Es wird sich ergeben, daß er auch nicht Elagabal ist.

wird man wohl eine Scheidung versuchen müssen. Mit Sicherheit können wir die Wirksamkeit des „hölzernen Gottes“ erst von V. 11 ab constatieren. Es ist ein Orakelgott, also jedenfalls ein Apollo oder doch diesem verwandt. Die Angaben über den Ammudates dagegen gehen nur so weit als das Akrostichon „de Ammudate“ reicht. Über seinen Cult selbst erfahren wir dann allerdings nur sehr wenig, desto reicher und charakteristischer jedoch ist das, was uns Commodian über den „deus ligni“ (deus magnus) zu sagen weiß. Wie das Orakel vor sich ging, darüber erhalten wir nämlich in V. 11f eine ebenso kurze als eigenartige Andeutung: es hatte den Anschein, als ob der „hölzerne Gott“ dem Priester das Orakel ins Ohr flüstere. Um weitere Aufschlüsse darüber zu erhalten, sind wir gezwungen etwas weiter auszuholen.

Es läßt sich bei Commodian des öfteren beobachten, daß mehrere Instructionen inhaltlich zusammengehören und daß ein umfassenderer Stoff auf mehrere Gedichte verteilt ist. So verhält es sich auch hier. Man wird nämlich leicht einsehen, daß Instr. I 16 de dis deabusque, 17 de simulacris eorum, 18 de Ammudate et deo magno, 19 Nemesiacis vanis sich zu einer größeren Einheit zusammenfassen lassen, die nur leise durch die Akrosticha zerrissen ist. Für I 16 und 17 macht das die im Akrostichon zum Ausdruck kommende Beziehung unumstößlich gewiß. Im Eingange der 18. Instruction sodann knüpft der Dichter deutlich an die vorausgehenden Gedichte an (V. 1), um dann seinen Entschluß kundzugeben, noch weiter über den ebenfalls zu jener „superstitio nefanda“ gehörigen Cult des Ammudates zu handeln. Demnach möchte ich auch V. 3 von „exsequimur“ (V. 2) abhängig sein lassen und die Verse lesen:

Diximus iam multa de superstitione nefanda,
Et tamen exsequimur, ne quid praeterisse dicamur[1],
Ammudatem quo suum cultores more[2] colebant

1) Keineswegs aber ist in diesen Versen angedeutet die nicht gar weite Verbreitung des Cultes und die Tatsache, „daß Kommodian nicht von der Haupt-, sondern nur von einer Nebenstätte jenes Kultes redet“ (Br. Komm. S. 126).

2) Die Bedeutung von more = stulte hat Dombart nur mit Bedenken vermutet; sie läßt sich auch durch nichts rechtfertigen. Richtig übersetzt es Zeller (Th. Quartalschr. 1910, 178) mit „nach Art“. Ursprünglich hatte

(auf welche Art sie ihren Ammudates verehrten). Der Inhalt von I 17 deckt sich außerdem nicht mit dem durch das Akrostichon angekündigten, vielmehr trifft dies erst für die zwei folgenden Instructionen zu. Ebensowenig wird in I 19 von den Priestern der Nemesis gehandelt, vielmehr wird stets von nur einem Priester gesprochen[1], der sich erst nachträglich ein Collegium gebildet hat, und auch die Göttin wird nur einmal erwähnt und mit Diana gleichgesetzt[2], sonst ist aber immer nur von einem männlichen Götterwesen die Rede[3].

Dazu kommt, daß sich der Inhalt der vier Instructionen des öfteren sehr nahe berührt. So wird gegen die Priester der gleiche Vorwurf erhoben, daß sie das Volk betrügen, um ihren eigenen Unterhalt zu verdienen[4], und daß sie sich stellen, als ob sie in directer Berührung mit der Gottheit und unter ihrem Zwange Orakel erteilten[5]. Die Art des Orakels ist dabei eine höchst merkwürdige: der Priester nimmt das Götter-

---

ich an eine andere Deutung des Verses gedacht, folge jedoch gerne mit obiger Conjectur und Satzgestaltung einer freundlichen Anregung von Herrn Prof. Vollmer.

1) Instr. I 19, 3: perituro creditis uno.
6: Incopriat cives unus detestabilis omnes.

2) I 19, 2: Et colere taleam aut Dianam dicere lignum?

3) I 19, 8: ut deum adornet.
19, 10: Succollat . . . eum.

4) I 17, 1f: Deludunt vos pauci scelerati vates inanes,
Extricare suam dum quaerunt . . vitam.
17, 12: Sed stipem ut tollant ingenia talia quaerunt.
18, 4: Magnus erat illis, quando fuit aurum in aede.
16f: Monstra deo ista fincta sunt per vinivoraces,
Audacia quorum damnabilis numina fingit.
19, 5: Severe (divinum) dum agit, sibi viscera pascit.

5) I 17, 4f: Inde simulantes concussi numine quodam
Maiestatemque canunt et se sub figura fatigant.
10f: Respicite, quoniam non illos numina cogunt,
Ipsi qui se primum conponunt integra mente.
18, 11f: Erumpebat enim vocis quasi mente mutata,
Tamquam illi deus ligni loqueretur in aurem.
19, 11ff: Vertitur a sese rotans cum ligno bifurci,
Ac si putes illum adflatum numine ligni.
Non deos vos colitis, quos isti false prophetant.

bild auf und dreht sich damit im Kreise[1]. Der hölzerne Gott selbst erscheint wie Instr. I 18, so auch Instr. I 19, 11f.

Auf Grund dieser zum Teil wesentlichen Übereinstimmungen ist wohl der Schluß gerechtfertigt, daß die Instructionen I 16—19 zusammengefaßt werden müssen; zufolge dieses Zusammenhanges glaube ich aber auch die Identität des Orakelgottes (deus ligni) in I 18 und 19 annehmen zu können. Über die Art des Orakels können die Vorwürfe Commodians Aufschluß geben. Den Versen I 19, 11ff wie auch den oben mit ihnen verglichenen als einer Abwehr heidnischen Aberglaubens liegt die entweder durch eigene Wahrnehmung gewonnene oder aus einer Quelle genommene Anschauung zugrunde, daß der Priester das Götterbild angeblich auf Befehl der Gottheit auf die Schultern nahm, sich von ihr hin- und hertreiben ließ und es endlich wieder auf göttliches Geheiß zu Boden stellte. Daran anschließend erfolgte dann wohl das Orakel, und zwar so, daß es den Anschein hatte, als ob der Gott die Antwort dem Priester selbständig insgeheim mitteile „loqueretur in aurem" (18, 12). In dieser Weise aber pflegte im Altertume das Orakel vor sich zu gehen nur an der Cultstätte des sogenannten „Jupiter Heliopolitanus" und des nahe mit ihm verwandten Apollo von Hierapolis. Über diesen und sein Orakel erfahren wir aus Lucians Schrift: *περὶ τῆς Συρίης θεοῦ*:

c. 35 (Jakobitz III S. 357, 18f): „*μετὰ δὲ τὸν θρόνον τοῦτον κέεται ξόανον Ἀπόλλωνος*".

c. 36 (Jakobitz III S. 357f): „*πρῶτα δὲ τοῦ μαντηίου ἐπιμνήσομαι . . . ἀλλὰ τὰ μὲν οὔτε ἱερέων ἄνευ οὔτε προφητέων φθέγγονται, ὅδε δὲ αὐτός τε κινέεται καὶ τὴν μαντηίην ἐς τέλος αὐτουργέει. τρόπος δὲ αὐτῆς τοιόσδε· εὖτ' ἂν ἐθέλῃ χρησμηγορέειν, ἐν τῇ ἕδρῃ πρῶτα κινέεται . . . ὁ δὲ ἱδρώει*[2] *καὶ ἐς μέζον ἔτι κινέεται. εὖτ' ἂν δὲ ὑποδύντες φέρωσιν, ἄγει σφέας πάντη περιδινέων*[3] *καὶ ἐς ἄλλον ἐξ ἑτέρου μεταπηδέων. τέλος ὁ ἀρχιρεὺς ἀντιάσας ἐπερέεται*

1) I 16, 12: Quae nec numerantur adhuc et in collo feruntur.
17, 5: Maiestatemque canunt et se sub figura fatigant.
18, 18: Gestabatur enim et aluit tale sigillum.
19, 11: Vertitur a sese rotans cum ligno bifurci.

2) Vgl. Instr. I 17, 5: Maiestatemque canunt et se sub figura fatigant.

3) Vgl. Instr. I 19, 11.

μιν περὶ ἁπάντων πραγμάτων· ὁ δὲ ἤν τι μὴ ἐθέλῃ ποιέεσθαι, ὀπίσω ἀναχωρέει, ἢν δέ τι ἐπαινέῃ, ἄγει ἐς τὸ πρόσω τοὺς προφέροντας ὅκωσπερ ἡνιοχέων".

Gegen diese von Lucian vorgetragene Beschreibung des Orakels richten sich unzweifelhaft die Verse Commodians Instr. I 19, 11f: „Der „deus ligni" ist der Apollo von Hierapolis. Den Ammudates dürfen wir wohl in der männlichen Hauptgottheit dieses Cultortes sehen, welche dem griechischen Zeus gleichgesetzt wird, für die aber Lucian keinen Namen anzugeben weiß[1]. Die ebenfalls hier erwähnte Hera = dea Syra dürfen wir in der Diana Nemesis Instr. I 19 wiedererkennen. Instr. I 16, 9f erscheint sie als Venus Caelestis[2]; von ihr heißt es c. 32 (Jakobitz III, S. 356, 12ff): „*Ἔχει δέ τι καὶ Ἀθηναίης καὶ Ἀφροδίτης καὶ Σεληναίης καὶ Ῥέης καὶ Ἀρτέμιδος καὶ Νεμέσιος καὶ Μοιρέων ... φορέει ... μὰ κεστόν, τῷ μούνην τὴν Οὐρανίην κοσμέουσιν*".

Hat nun Commodian, was kaum mehr zweifelhaft sein dürfte, in den Instructionen I 16—19 den Cult von Hierapolis behandeln wollen, dann dürfen wir uns aus Lucian auch die Aufhellung einiger dunkler Stellen in jenen Instructionen versprechen, wodurch zugleich unsere Annahme eine neue Bestätigung und Bekräftigung erfährt. Als eine solche Stelle erscheint mir zunächst I 18, 18. Zu „gestabatur" merkt Dombart an: „curru vel equis". Daran ist nichts zu ändern. Der ganze Satz aber: „Ein solches Götterbild wurde gefahren und nährte" erscheint aus so ungleichartigen Gedanken zusammengesetzt, daß etwas nicht in Ordnung sein muß. Da berichtet nun Lucian von einem anderen ebenfalls namenlosen Götterbild, das zwischen denen des Zeus und der Hera seinen Platz hatte und jedes Jahr zweimal zum Meere gebracht werden mußte. Die übliche Bezeichnung für dieses Bild ist einfach „*σημήϊον* = sigillum. Die Stelle lautet:

1) c. 31 (Jakobitz III S. 356, 5f): „*ἐν δὲ τῷδε (ναῷ) εἵαται τὰ ἕδεα, ἥ τε Ἥρη καὶ τὸν αὐτοὶ Δία ἐόντα ἑτέρῳ οὐνόματι κλῃΐζουσιν*". Ammudates ist wohl die einheimische syrische Bezeichnung für ihn. Nach Gruppe, Griech. Mythol. u. Religionsgeschichte II 1583, 4 ist der Elagabal von Emesa auch mit dem Zeus von Heliopolis verwandt.

2) Instr. I 16, 9f:

„Bellonam et Nemesim, deas Furinam, Caelestem,
Virgines et Venerem, cui coniuges vestrae delumbant".

„ἐν μέσῳ δὲ ἀμφοτέρων ἕστηκε ξόανον ἄλλο χρύσεον οὐδαμὰ τοῖσιν ἄλλοισιν ξοάνοισιν ἴκελον. τὸ δὲ μορφὴν μὲν ἰδίην οὐκ ἔχει, φορέει δὲ τῶν ἄλλων θεῶν εἴδεα. καλέεται δὲ σημήϊον ... ἀποδημέει δὲ δὶς ἑκάστου ἔτεος ἐς θάλασσαν ἐς κομιδὴν τοῦ εἶπον ὕδατος“ [1].

Im Anschluß an diese Stelle empfiehlt es sich also, aluit in aliud zu ändern:

„Gestabatur enim et aliud tale sigillum“.

Jetzt erschließt sich auch das Verständnis der an und für sich völlig unklaren Verse 11f der Instr. I 16:

„Sunt alia praeterea daemonia (procul a) fanis
Quae nec numerantur adhuc et in collo feruntur“.

Durch den Schluß werden die daemonia in irgendeine Beziehung zu der Figur des Apollo in Instr. I 18 u. 19 gesetzt (vgl. I 19, 10), und zwar wird wegen der nur diesem Gotte eigenen Art des Orakels ein Gegensatz angedeutet, so daß also statt et „nec“ oder „aut“ zu lesen ist. So werden wir auch hier wieder auf Lucian verwiesen. „Quae nec numerantur adhuc“ kann nur „unzählige“ bedeuten. So entsprechen die Verse einer Stelle bei Lucian, der nach Beschreibung des Apollo-Orakels fortfährt:

„Μετὰ δὲ τὸν Ἀπόλλωνα, ξόανόν ἐστιν Ἄτλαντος, μετὰ δὲ Ἑρμέω καὶ Εἰλειθυίης. Τὰ μὲν ὦν ἐντὸς τοῦ νηοῦ ὧδε κεκοσμέαται· ἔξω δὲ [2] βωμός τις κέεται μέγας χάλκεος. ἐν δὲ καὶ ἄλλα ξόανα μυρία χάλκεα βασιλέων τε καὶ ἱρέων“ [3].

Schwierigkeiten haben der Erklärung ferner auch die Verse 4ff der 18. Instruction gemacht. Nach dem Vorgange von Mordtmann [4], Redslob [5] und Tümpel [6] hatte auch Brewer [7] das aurum in den genannten Versen von einer goldenen Bekleidung der Holzstatue verstanden. Heer [8] dagegen dachte an den Tempelschatz und hat infolgedessen V. 5 nicht wie Brewer

1) c. 33 (Jakobitz III S. 356, 31f u. 357).

2) In diesem Sinne könnte „(procul a) fanis“ ergänzt und erklärt werden, nicht mit Dombart im Sinne von „quae templa non meruerunt“.

3) c. 38 u. 39 (Jakobitz III S. 358, 18ff).

4) Ztschr. d. Deutsch. morgenländ. Ges. XXXI (1877), S. 91.

5) „ „ „ „ „ XXXII (1878), S. 733.

6) Pauly-Wissowa, RE. I 1869.

7) Ztschr. f. kath. Theol. XXIII 760f.

8) S. 77.

und auch Zeller[1] im Sinne unserer liturgischen Ceremonie des Hauptsenkens verstanden, sondern den Ausdruck „mittebant capita“ mit Berufung auf Instr. II 31, 14[2] im Sinne von „einwerfen, opfern“ zu deuten gesucht, wenngleich er sich auch über die Bedeutung des Wortes „capita“ nicht im klaren ist. Zurückhaltend spricht er schließlich noch die Vermutung aus, es sei vielleicht auch an das Zuwerfen von obscönen Dingen zu denken, wie es bei diesen orientalischen Culten üblich gewesen sei. An und für sich wäre diese Annahme nicht von der Hand zu weisen, zumal „caput“ in ähnlichem Sinne gebraucht wird[3] und auch 16, 10 diesen Gedanken nahelegen könnte[4]. Doch glaube ich an der von Heer gegebenen Erklärung „mittere = opfern“ wegen des Zusammenhanges festhalten müssen. Sowohl in V. 7 wie in V. 6 ist vom Golde die Rede, sodaß die bisher übliche Übersetzung von V. 5: „Sie senkten ihre Häupter wie vor der gegenwärtigen Gottheit“[5] ziemlich unvermittelt und störend dazwischen treten würde. Man wird also dabei bleiben müssen, daß der Vers den Grund angibt für den in dem vorhergehenden und folgenden Verse erwähnten Geldreichtum[6]. Von den Schätzen des Tempels der syrischen Göttin an Gold und anderen Kostbarkeiten berichtet aber Lucian an verschiedenen Stellen[7]. Auch erfahren wir, wie diese Dinge in den Tempelschatz gelangten. Von den ankommenden Pilgern warf jeder eine Gabe in Gold, Silber oder auch Erz zu Füßen eines Priesters der Göttin und

1) Th. Quartalschr. 1910, S. 178 A. 3.

2) „mittere“ gibt hier das griechische *βάλλειν* wieder.

3) Th. L. L. III 2, 410, 66ff.

4) Es war auch für diejenigen, welche sich dem Dienste der Göttin weihten, Entmannung vorgeschrieben.

5) Br. Komm. S. 135 und Zeller (Th. Quartalschr. 1910, S. 178) suchen beide, dieser mit Berufung auf Seneca nat. quaest. VII 30, 1, das Neigen des Hauptes schon als antike Cultsitte darzutun. Commodian gebraucht in diesem Sinne II 35, 16: „promittere“; II 27, 8: „inclinare“.

6) Heer S. 77.

7) c. 10 (III S. 344, 20ff): „*εἶδον δὲ ἐγὼ καὶ τὰ ἐν τῷ νηῷ λάθρῃ ἀποκέαται, ἐσθῆτα πολλὴν καὶ ἄλλα ὁκόσα ἐς ἄργυρον ἢ ἐς χρυσὸν ἀποκέκριται*“; c. 30 (S. 355, 23ff): „*καὶ ὁ πρόνηος ... θύρῃσί τε ἤσκηται χρυσέῃσιν ... ὁ νηὸς χρυσοῦ τε πολλοῦ ἀπολάμπεται καὶ ἡ ὀροφὴ πᾶσα χρυσέη*“; c. 32 (S. 356, 17f): „*ἔκτοσθεν δέ οἱ χρυσός τε ἄλλος περικέεται καὶ λίθοι κάρτα πολυτελέες*“.

nannte dabei seinen Namen: „*Πολλοὶ δὲ ἀπικνεόμενοι χρυσόν τε καὶ ἄργυρον, οἱ δὲ χαλκὸν κομίζουσιν, εἶτ' ἀφέντες ἐκείνου πρόσθε κείμενα ἀπίασι λέγοντες τὰ οὐνόματα ἕκαστος*“ [1]. Nun ist aber in V. 5 statt des von Dombart gesetzten „numine“ durch C „nomine“ überliefert. So erscheint es angezeigt, mit Rücksicht auf die Lucianstelle, die handschriftliche Lesart beizubehalten. Vermutlich ist der Vers dann zu lesen:

„Mittebant capita suo nomine quisque praesenti“.

Capita ist dann wohl als „Tributa“ zu fassen“ [2].

Die Priester der syrischen Göttin hießen *Γάλλοι*; Commodian nennt sie Nemesiaci [3]. Nach ihm sind es nur wenige, und es wird ihnen der Vorwurf gemacht, daß sie den Trug des Orakels nur in Scene setzen, um sich gütlich zu tun und Geld zu erwerben [4]. „Diese Charakterisierung der heidnischen Priester durch den Dichter“ weist nach Brewer [5] „auf eine Periode, in welcher ihre Stellung armselig, sie selbst subsistenzlos und spärlich geworden waren“. „Pauci“ darf aber nicht streng arithmetisch genommen werden, sondern dient nur wie „inanes“ und „scelerati“ zur Herabsetzung der Götzenpriester [6]. Daß ihre Bettelhaftigkeit nicht schlimmer sei als die der Priester der syrischen Göttin, daß also daraus nicht auf eine spätere Zeit geschlossen werden dürfe, darauf hat Weymann schon aufmerksam gemacht [7]. Ihr Treiben schildert Lucian [8]:

„*Γάλλοι δὲ πολλοὶ καὶ τοὺς ἔλεξα ἱροὶ ἄνθρωποι τελέουσι τὰ ὄργια, τάμνονταί τε τοὺς πήχεας καὶ τοῖσι νώτοισι πρὸς ἀλλήλους τύπτονται. πολλοὶ δὲ σφίσι παρεστεῶτες ἐπαυλέουσι, πολλοὶ δὲ τύμπανα παταγέουσιν, ἄλλοι δὲ ἀείδουσιν ἔνθεα καὶ ἱρὰ ᾄσματα ... ἐς πολλοὺς ἤδη ἡ μανίη ἀπικνέεται*“.

Diese Stelle erinnert stark an Commodian Instr. I 17, 6ff:

„Vidistis saepe Duellonarios, quali fragore
Luxurias ineunt, dum furias fingere quaerunt,

1) c. 29 (S. 355, 6ff). 2) Siehe Th. L. L. III 407, 44ff.
3) I 19 inscr. 4) I 17, 1f. 12; 19, 3—8. 13f; s. o. S. 86A. 4.
5) Zeitalter S. 5.
6) Weyman, Theol. Rev. 1912, Sp. 3f mit Hinweis auf Tac. ann. I 17.
7) l. c.
8) c. 50f (S. 361, 11ff). Ähnliches berichtet Lucian über die nämlichen Priester auch im *Λούκιος ἢ ὄνος* c. 35ff (Jakobitz II S. 324f).

Aut cum dorsa sua allidunt parca bipinne,
Cum doctrina sua cernant, quod cruore sanent".

Zur Wahl des Namens „Duellonarii" hat Commodian wohl eine ähnliche schon von Dombart[1] angemerkte Stelle bei Minucius Felix[2] geführt:

„Et Bellonam sacrum suum haustu humani cruoris imbuere, et comitialem morbum hominis sanguine, id est morbo graviore, sanare".

Die in Instr. I 19, 7 („Adplicuitque sibi similis collegio facto") erwähnte Bildung eines Collegiums wollte Brewer[3] auf die durch einen Erlaß des Kaisers Honorius vom Jahre 412[4] erfolgte Neubildung des Collegiums der Nemesiaci beziehen. Weyman[5] glaubt „Collegium" im weiteren Sinne gebraucht wie bei Apuleius met. IV 15, wo eine Räuberbande ein „fortissimum collegium" genannt wird, und will in dem ganzen Satze nur den sprichwörtlichen Gedanken erkennen: „ein räudiges Schaf steckt die ganze Herde an". Auch diese eigenartige Stelle erhält von Lucian aus Licht. Wir erfahren nämlich, daß ein einziger Mann, Kombabos, den Cult gestiftet, sich entmannt und bald auch seine Freunde und Gleichgesinnte durch sein Beispiel zur Nachahmung vermocht habe"[6]: „*Λέγεται δὲ τῶν φίλων τοὺς μάλιστα εὐνοέοντας ἐς παραμυθίην τοῦ πάθεος κοινωνίην ἐλέσθαι τῆς συμφορῆς· ἕτεμον γὰρ ἑωυτοὺς καὶ δίαιταν τὴν αὐτὴν ἐκείνῳ διαιτέοντο. ἄλλοι δὲ ἱρολογέουσιν ἐπὶ τῷ πρήγματι λέγοντες ὡς ἡ Ἥρη φιλέουσα Κομβάβον πολλοῖσι τὴν τομὴν ἐπὶ νόον ἔβαλεν, ὅκως μὴ μοῦνος ἐπὶ τῇ ἀνανδρηίῃ λυπέοιτο*". So wird auch verständlich, warum Commodian die scharfen Ausdrücke „detestabilis" und „incopriat" (I 19, 6) gebraucht.

Dombart scheint an eine andere Erklärung des „perituro uno" (I 19, 3) gedacht zu haben; wenigstens merkt er zu V. 3 an: „periturus ideo dicitur sacerdos Dianae Aricinae, quia cogebatur cum eo certamen singulare inire, qui locum eius petebat".

---

1) Wiener Studien 748.
2) c. 30, 5 (Waltzing S. 52, 16—53, 2.)
3) Zeitalter S. 6. 4) Cod. Theod. XIV 7, 2.
5) Theol. Rev. 1912, Sp. 4.
6) c. 26 (Jakobitz III S. 353, 14ff).

Der Cult der Diana Aricina kann nach den obigen Darlegungen nicht mehr in Frage kommen. Perire wird auch von Commodian gewöhnlich gebraucht im Sinne von „das ewige Heil verlieren“ [1], so auch hier wie Instr. I 17, 14: „Obumbrant populum supplicem, perituri ne credant“. Möglicherweise ist unus auch beeinflußt durch die Sitte des jährlichen Wechsels im Oberpriesteramte [2]; daß beim Orakel (II 18) ebenfalls nur ein Priester erscheint, wohl auch von dem Berichte Lucians, daß es der Erzpriester vollzieht [3]. Neuerdings hat Révay [4] durch Aufnahme der von B und A gebotenen Lesart „virium“ in I 19, 1: „Non ignominium est virum seduci prudentem“ und die Identification mit dem Pontifex Solis Virius Lupus eine feste Datierung zu erreichen gesucht. Dagegen spricht aber die Beobachtung, daß Commodian nirgends in seinen Dichtungen in dieser Weise persönlich wird, wie auch die Unhaltbarkeit der von Révay versuchten Identification des Ammudates mit Mithras.

Der eine Priester spielt auch bei der Erklärung der VV. I 18, 6—8 eine gewisse Rolle. Die betreffenden Verse haben bisher eine mannigfaltige Erklärung gefunden, die nur das eine gemeinsam mit einander haben, daß der Götze verbrannt worden und der Urheber dieses Frevels, der in Vers 8 genannte sei, „qui formabat eundem“. Heer [5] und D'Alés [6] glauben, daß als solcher nur der Kaiser Elagabal, der auch den Cult des Gottes einführte, in Betracht kommen könne. Brewer [7] und Zeller [8] dagegen erklären die Verse so, daß der Priester, welcher den

1) Siehe Instr. I 1, 8: „Inscia quod pergit periens deos quaerere vanos“. 2) c. 42.

3) c. 36 (Jakobitz III S. 357, 28ff u. 358).

4) Josef Révay, Commodians élete müvei és kora. Budapest 1909. (Berl. philol. W. 1911, 46 Sp. 1429ff). Wenngleich Láng die Gleichsetzung des Ammudates mit Mithras als besonders gelungen ansieht, kann doch nicht im geringsten an sie gedacht werden. Was Commodian von Mithras weiß, ist verschwindend wenig, nur seine Felsengeburt und eine ganz eigenartige Version der Legende von Mithras mit dem Stier. Die Mithras-Mysterien scheint der Dichter, wenn sein Schweigen diesen Schluß gestattet, gar nicht gekannt zu haben: wiederum ein Wink, daß Commodian in Syrien lebte, wo der Mithrasdienst nie heimisch geworden ist. Vgl. Cumont-Gehrich, Die Mysterien des Mithra, Lpzg. 1911², S. 25.

5) S. 81. 6) S. 491. 7) Br. Komm. S. 140ff.

8) Th. Quartalschr. 1910, S. 184.

Götzen selbst verfertigt hatte, diesen aus Ärger über den Tempelraub ins Feuer geworfen habe. Diese letzte Erklärung ist abgesehen von der unmöglichen Vorstellung über Anfang und Ende eines Göttercultes schon deshalb nicht gut haltbar, weil Commodian wohl schwerlich das Verbrennen eines Holzgötzen als ein „scelus" bezeichnet hätte. Ich setze nach ignem (V. 7) einen Punkt. Mit dem Tempelraub und der Vernichtung des Bildes hat der „auctor sceleris" nichts zu tun. Dieser Ausdruck bezieht sich ganz allgemein auf die Einführung des Cultes; zu „auctor" ist „qui formabat eundem" Apposition. „Der Urheber des Verbrechens (Zerstörer des Götzen) war" also nicht „bekanntlich der Bildner des Götzen"[1], sondern „der Urheber des Frevels (der Einführung des Cultes), der Götzenbildner nämlich, ist bekannt". Auch „qui formabat eundem" hat eine Parallele bei Lucian, der die eingehendere Schilderung des Tempels und seiner Geschichte einleitet mit den Worten: „*Ἤδη δὲ ἐρέω καὶ τοῦ νηοῦ πέρι θέσιός τε ὅκως ἐγένετο καὶ ὅστις μιν ἐποιήσατο*"[2].

Aus den genannten Versen (I 18, 6—8) scheint hervorzugehen, daß der Cult bereits erloschen sei[3]. Nun beschreibt aber Macrobius[4] am Ende des 4. Jahrhunderts die Apollofigur, als ob sie noch unversehrt vorhanden sei, sodaß also die Annahme Brewers, Commodian habe in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts geschrieben, sehr an Wahrscheinlichkeit gewinnt. Aber die Voraussetzung, daß der Cult erloschen, der Orakelgott ins Feuer gewandert sei und mit ihm auch sein Orakel aufgehört habe, besteht nicht zu Recht. Schon Heer[5] wollte nicht an eine Vernichtung des Götzen durch seinen Bildner glauben. Wir haben es auch in V. 7 noch nicht mit dem hölzernen Orakelgott (dem deus magnus) zu tun, der erst mit V. 11 erscheint, sondern mit Ammudates; und auch von diesem wird nicht aus-

1) Br. Komm. S. 142.

2) c. 17 (Jakobitz III S. 347, 28f).

3) Siehe auch I 18, 6ff. 10. 15. 19.

4) Sat. I 17, 66ff. Gar zu viel Beweiskraft darf man allerdings diesem Umstande auch nicht zutrauen; es besteht immer die Möglichkeit und auch Wahrscheinlichkeit, daß Macrobius hier wie auch an anderen Stellen eine Quelle ausschreibt; I 17, 65 wird Noumenios citiert.

5) S. 81.

gesagt, daß er verbrannt wurde. Zur Begründung dieser Ansicht hatte Heer geltend gemacht, daß Commodian überhaupt nicht zu wissen scheine, auf welche Weise der Götze verschwand. Er spotte vielmehr in den im Verse zum Ausdruck kommenden drei Möglichkeiten. Immerhin aber glaubt er noch an eine Entfernung des Götzenbildes. Wo aber „numen" bei Commodian erscheint[1], wird es nie in dem Sinne von Götterbild, sondern nur immer gleich „göttliches Wesen" gebraucht; und „deficere" bedeutet nicht nur „sterben", sondern auch, wie Brewer darlegt[2], „kraftlos werden, versagen". So spottet also hier Commodian, daß das göttliche Wesen, die Macht und das Ansehen des Gottes nämlich, nach dem Tempelraube entwichen und im Golde ins Feuer gewandert sei[3]; denn mit dem Golde war nach V. 4 Ansehen und Macht des Gottes, das numen, selbst verbunden. „Solange Gold im Tempelschatze lag, war das Ansehen des Gottes groß; (V. 4) als die Schätze aber vom Cäsar hinweg genommen waren, da war es auch mit der Macht des Gottes zu Ende."

Auch von einem Aufhören des Orakels kann nicht gesprochen werden. In V. 10 und 15 sagt der Dichter nur ironisch, wie V. 9 der folgenden Instruction lehrt[4], daß der Priester, der vorher anderen prophezeite, den Tempelraub nicht voraus wußte und sich sicherte. Auch in V. 19 liegt keine Andeutung darüber, daß das Orakel eingegangen sei. „Nec ullus de illo prophetat" kann, wenn man

1) Instr. I 8, 10f: „sacerdotes pauci inanes
Numina qui dicunt aliquid morituro prodesse".
12, 13f: „proludunt fincto furore,
Ceteros ut fallant dicturos numen adesse".
17, 4: „Inde simulantes concusso numine quodam".
10: „Respicite, quoniam non illos numina cogunt".
18, 13: „Dicite nunc ipsi, si non sunt numina falsa".
17: „Audacia quorum damnabilis numina fingit".
19, 12: „Ac si putes illum adflatum numine ligni".
Nur I 18, 17 könnte es zweifelhaft sein, ob ihm nicht doch die Bedeutung von simulacrum zukomme; doch lehrt ein Vergleich mit I 12, 14, wie es zu verstehen ist.

2) Br. Komm. S. 140.

3) Zum Einschmelzen und Münzen natürlich.

4) „Ipse sibi nescit divinare, ceteris audet".

Instr. I 8, 9: „Lex quorum in terra non est nec ipsi praedicti",
I 6, 13: „Illum non aliquis prophetavit ante pronasci",
I 25, 14: „Nam testamentum vetus de isto proclamat"
damit vergleicht, nur von einem Gotte gesagt sein, um ihm im Gegensatze zu dem durch die Propheten angekündigten Christus jede göttliche Autorität abzusprechen. Der Gegensatz lehrt, daß unter ipse und illo die nämliche Persönlichkeit zu verstehen ist, d. h. nach dem Zusammenhange nur das im vorhergehenden Verse genannte Sigillum. Das Masculinum „ipse" darf keinen Anstoß erregen, zumal der Begriff „Gott" vorschwebt. Ganz ähnlich heißt es auch C. A. 436: „Non idolis vanis, qui frustra pro vita coluntur". Commodian nimmt mit dem Verse wie auch an anderen Stellen[1] Stellung zu der Beschreibung Lucians. Dieser weiß nämlich von Apollo noch weiter zu berichten[2]: „*Λέγει δὲ καὶ τοῦ σημείου πέρι, κότε χρή μιν ἀποδημέειν τὴν εἶπον ἀποδημίην*". Es verdient also wohl, da jede zeitliche Beziehung ausgeschlossen scheint, nam, wie es B[2] bietet, doch den Vorzug vor nunc: „Dieses (das Sigillum) schweigt aber sowohl selbst, als auch weissagt niemand über es".

Heer[3] hatte schon vermutet, daß Commodian für die Ammudates-Strophe eine Quelle benützt habe, eine Bezugnahme auf tatsächliche Verhältnisse aber abgelehnt; Brewer[4] hält dagegen eine Quelle geradezu für widerstreitend „den eine konkrete Gegenwart berücksichtigenden Ausführungen". Daß Commodian wirklich eine Quelle vorlag, hat sich aus dem Vorausgehenden zur Genüge ergeben. Das schließt aber nicht aus, daß er persönlich selbst mit den geschilderten Verhältnissen vertraut war. Wenigstens läßt sich gerade der eine Zug des Tempelraubes, den Heer vorzüglich einer Quelle entnommen vermutete, gerade nicht aus dieser erklären. Wer aber der Caesar war, vermag ich nicht näher zu bestimmen. Schon Crassus hatte sich an dem Tempelschatze der dea syra vergriffen[5], und auch später werden die Reichtümer dieser Cultstätte noch manchen in Versuchung geführt haben. So erscheint es nicht ausgeschlossen, daß Zeller

1) I 19, 10ff; 17, 4f. 10; s. o. S. 86 A 5.
2) c. 36 (Jakobitz III S. 358, 14f).
3) S. 79. 4) Br. Komm. S. 144f.
5) Plutarch Crassus c. 17.

das Richtige trifft mit der Vermutung, daß Maximinus Thrax (mutatis mutandis) den Tempelraub vollführt hat[1].

Ein sicherer Anhaltspunkt für eine enger bestimmte Abfassungszeit läßt sich aus Instr. I 18 also nicht gewinnen. Doch scheint man soviel als sicher annehmen zu dürfen, daß der Cult des Ammudates und der Diana-Nemesis zur Zeit des Dichters noch bestanden hat. Darauf deutet die lebendige Schilderung und der Widerspruch, den der Dichter gegen den Glauben an das persönliche Eingreifen des Gottes im Orakel erhebt. Zwar darf man der Anwendung des Präsens bei Commodian keinen allzu großen Wert beimessen: er ist darin vielfach von seiner Quelle abhängig; aber doch nötigt vieles, so besonders V. 10 der 16. Instruction[2] und die in Instr. I 17 gegebene und mit den Worten (V. 6f):

„Vidistis saepe Duellonarios, quali fragore
Luxurias ineunt . . . .“

eingeleitete Schilderung von dem Treiben der Duellonarii zu der Annahme, daß sich das alles in der Zeit und Umgebung des Dichters ereignet habe. Die nämliche Ansicht äußert auch Brewer[3].

Da in V. 11f der Instr. I 16 (s. o. S. 89) sicher ein Gegensatz zu dem Orakelgott von Hierapolis ausgedrückt liegt, dürfen wir in der kurz vorher genannten Venus (V. 10) wohl die Diana-Nemesis der 19. Instruction d. h. die Dea Syra-Astarte[4], die syrische Hauptgöttin und Schwestergottheit des Baal sehen. Zu ihrer Erwähnung glaubt Brewer den Dichter durch seine Umgebung veranlaßt, wie die Anrede: „cui conjuges vestrae“ beweise. Die Gleichsetzung Venus — Astarte hat er selbst vollzogen und den Vers auf eine rituelle Cultform gedeutet[5] und

1) Th. Quartalschr. 1910, S. 183.

2) „Venerem, cui coniuges vestrae delumbant“.

3) Br. Komm. S. 144f.

4) Wenn es I 19, 2 heißt: „Et colere taleam aut Dianam dicere lignum“ so läßt sich wohl mit Dombart an Arnob. adv. nat. 6, 11 denken, auch an Tert. ad. nat. I 12 (RW. I 81, 28—82, 2); vielleicht darf man aber doch auch darin schon einen Hinweis auf den Astartecult erkennen, ähnlich wie ja auch das syrische Aschera in der LXX mit ἄλσος, in der Vulgata mit Lucus wiedergegeben wird; vgl. Deut. 16, 21.

5) l. c. S. 167

D'Alés hat sich zustimmend zu dieser Annahme geäußert[1]. Umso verwunderlicher scheint aber dann erst die Annahme Brewers, Commodian gehöre dem 5. Jahrhundert an, zumal er selbst der Gesetzesbestimmung Constantins gegen die rituelle Unzucht Erwähnung tut[2]. Da die beiden von ihm angeführten Stellen sich auf Heliopolis beziehen, dessen Cult dem der Dea Syra von Hierapolis nahe verwandt war, scheint der Schluß völlig gerechtfertigt, daß Commodian vor Erlaß jener Gesetzesbestimmung die Instruction geschrieben hat. Im 5. Jahrhundert klingt eine Erwähnung des Astartecultes höchst unglaublich. In diesem Sinne sagt D'Alés[3]: „au quatrième et au cinquième siècle, cela ce racontait comme histoire ancienne".

2. Die Klage über die seit langer Zeit marternden Tribute.

C. A. 889f:

„Tollatur imperium, quod fuit inique repletum,
Quod per tributa mala diu macerabat omnes".

Aus obigen Versen hat Brewer gefolgert, daß die Abfassung des Carmens frühestens unter Diocletian erfolgt sein könne[4]; denn erst mit der Vierteilung der Herrschaft und der damit verbundenen „gewaltigen Vermehrung von Heer und Beamten" habe der „zum allgemeinen Ruin werdende Druck durch die Reichssteuern" begonnen. Wie verfehlt dieser Schluß Brewers ist, haben Weyman[5] und Thiele[6] mit Verweisung auf Nieses Grundriß der römischen Geschichte[7] und Staat und Gesellschaft[8] dargetan, da schon in der ersten Kaiserzeit Klagen über Steuerdruck gelegentlich zu Empörungen geführt hätten. In der Tat gestattet dieser Zug die genannten Schlußfolgerungen nicht; denn er ist, wie seine Umgebung, vermutlich schon apokalyptischen Ursprungs[9] und kehrt auch öfters in den Oracula Sibyllina

1) S. 489f.
2) Eusebius, Evangelica Praeparatio IV 16 und Vita Constantini III 58.
3) S. 490. 4) Zeitalter S. 3f.
5) Theol. Rev. 1912, Sp. 3.
6) Wochenschrift f. kl. Philol. 1911, Sp. 740.
7) 1910⁴, S. 338.
8) S. 254 (Kultur d. Gegenwart II 4, 1).
9) Vgl. Apok. 18, 11f; 15. 19.

wieder[1], darunter auch in dem 8. Buche, das mit Commodian in der Gestaltung der Nero-Sage nicht wenige Berührungspunkte aufweist[2].

3. Arvandus.

Instr. I 32. Sibi placentibus.

Si locus aut tempus favet aut persona provenit,
Iudex esto novus. Quid nunc extolleris inde?
Blasphemas, indocilis; de cuius praestantia vivis,
In fragilitate tanta non respicis umquam.
Per gradum et lucra avidus fortunae praesumis,
Lex tibi non ulla est, nec te in prosperitate dignoscis.
Auro licet cenes cum turba choraulica semper,
Cruciarium Dominum si non adorasti, peristi.
Et locus et tempus et persona tibi donatur,
Nunc si tamen credis; sin autem, pro eo timebis.
Tempera te Christo et cervicem illi depone:
Istic honor remanet et tota fiducia rerum.
Blanditur quando tibi tempus nunc, cautior esto.
Ultima fatorum non providens, quae te oportet,
Sine Christo nequis esse (vi)tae conpotis unquam.

Für die Instruction I 32 hat Brewer sich bemüht, einen Adressaten ausfindig zu machen[3], und ist schließlich zu dem Resultate gelangt, daß mit dem hier erwähnten „iudex" nur der im Jahre 467 in Rom wegen Landesverrat zum Tode verurteilte Arvandus" gemeint sein könne, der damals „die praefectura

1) Vgl. VIII 69ff:
„οἰκτρότατος βασιλεύς, ὃς χρήματα κόσμου ἅπαντα
δώμασιν ἐγκλείσει τηρῶν, ἵν', ὅταν γ'ἐπανέλθῃ
ἐκ περάτων γαίης ὁ φυγὰς μητροκτόνος αἰθων,
ταῦτα ἅπασι διδοὺς πλοῦτον μέγαν Ἀσίδι θήσει".
III 350ff: *„ὁπόσσα δασμοφόρου Ἀσίης ὑπεδέξατο Ῥώμη,*
χρήματά κεν τρὶς τόσσα δεδέξεται ἔμπαλιν Ἀσίς
ἐκ Ῥώμης, ὀλοὴν δ' ἀποτίσεται ὕβριν ἧς αὐτήν.".
IV 145ff: *„ἥξει δ' εἰς Ἀσίην πλοῦτος μέγας, ὅν ποτε Ῥώμη*
αὐτὴ συλήσασα πολυκτέανον κατὰ δῶμα
θήκατο· καὶ δὶς ἔπειτα τοσαῦτα καὶ ἄλλ' ἀποδώσει
εἰς Ἀσίην, τότε δ' ἔσται ὑπέρκτησις πολέμοιο".
2) Vgl. Geffcken, Studien S. 458f.
3) Br. Komm. S. 105ff.

praetorio Galliarum" innehatte[1]. Das zu erweisen macht er zunächst darauf aufmerksam, daß iudex seit Diocletian „Statthalter" bedeute, in welchem Sinne es auch von Commodian hier (V. 2) und auch V. 873 des Carmens gebraucht werde. Daran hält er auch auf die Einwände Zellers[2] hin in seiner neuen Veröffentlichung fest, ohne jedoch neue Gründe beibringen zu können[3].

Zeller lehnt die Bedeutung iudex = Statthalter für Commodian ab. Die Carmenstelle, auf die sich Brewer beruft, nötige nicht zu dieser Gleichsetzung; denn der Zusammenhang zeige, daß iudex an dieser Stelle von der Amtstätigkeit gesagt ist, nicht von der Amtsstellung. Weyman[4] sieht mit Brewer in iudices Statthalter, hält die Wahl des Ausdrucks aber nicht durch die unter Diocletian erfolgte Beschränkung der Amtsgewalt der praesides provinciarum auf die Rechtsprechung bedingt; schon früher seien diese, wenn es sich nur um das officium iurisdictionis handelte, als iudices bezeichnet worden[5]. Sodann sei Commodian in der Wortwahl beschränkt gewesen und außerdem sei, da der Dichter sich vielfach in biblischen Vorstellungskreisen bewege, auch eine „Erinnerung an die alttestamentlichen iudices als Träger hoher Amtsgewalt" nicht ausgeschlossen.

Mag aber auch selbst in der angeführten Carmenstelle iudex mit „Statthalter" gleichzusetzen sein im Sinne Weymans, keineswegs ist damit auch schon bewiesen, daß ihm in Instr. I 32, 2 diese Bedeutung zukomme. Mit Recht betont Zeller, daß es unmittelbar vorher in Instr. I 31 „Richter" bedeute. Erinnert man sich noch der bei Commodian öfter zu beobachtenden Erscheinung, daß verschiedene nebeneinander stehende Instructionen zusammenzufassen sind, wie es in unserem Falle noch durch die plurale Form „iudicibus" „sibi placentibus" nahegelegt wird, so wird man auch in Instr. I 32 iudex in dem Sinne verstehen, in dem es in der vorhergehenden Instruction gebraucht ist.

Die Annahme Brewers, der Instr. I 32 angeredete iudex sei der oben genannte Arvandus, stößt aber noch auf andere Bedenken. Einmal ist die Instruction ohne Zweifel an einen Heiden

---

1) l. c. S. 105. 2) S. 28f. 3) Zeitalter S. 1ff.
4) Theol. Rev. 1912, Sp. 3.
5) Vgl. Vita Cypr. 17 p. CVIII.

gerichtet, der Brief des Sidonius Apollinaris aber, in dem er seinem Freunde Vincentius die Geschichte des Processes gegen Arvandus mitteilt, läßt nicht erkennen, ob Arvandus bereits dem Christentume zugetan war oder nicht.

Sodann wird der Adressat durch „iudex novus" in V. 2 nicht als kürzlich erst ernannt, sondern, wie der vorausgehende Bedingungssatz und die im Imperativ fut. liegende Beziehung auf die Zukunft andeutet, als ein erst zu Ernennender bezeichnet, wenn es sich wirklich um eine Amtsbestellung handelte. Der Dichter schreibt also in V. 1 nicht „die Erhebung des neuen Statthalters der Gunst der Zeitumstände und der ernennenden Persönlichkeit"[1] zu, gibt also nicht den Grund an für eine Tatsache, sondern stellt in Wirklichkeit eine Bedingung; es wird also etwas vorausgesetzt, nicht unter gewissen Bedingungen verziehen, d. h. falls es sich wirklich um die Ernennung des Arvandus handelte, könnte, da die Vorwürfe eine Kenntnis der tadelnswerten Amtstätigkeit voraussetzten, höchstens der Amtsantritt der nach 465 erfolgten zweiten Amtsperiode des Arvandus in Frage kommen, zu einer Zeit also, in der nach Brewer das erste Buch der Instructionen bereits geschrieben sein soll. Die dabei notwendige Voraussetzung, daß Arvandus schon in seiner ersten Amtsperiode wirklich durch sein von Sidonius gerügtes Benehmen sich die Ungunst der Bevölkerung zugezogen habe, läßt sich aber trotz Brewer aus dem Briefe des Sidonius nicht erkennen[2].

Die Instruction bietet ohne Zweifel Unklarheiten, zumal wenn wir uns Brewer anschließen. Ist es schon, wie dieser selbst zugesteht, befremdlich, daß sich der Dichter mit einer Mahnrede an den praefectus praetorio heranwagen sollte, so lassen

---

1) Br. Komm. S. 110.

2) Die Einleitung der Instr. scheint einem bei Tertullian sich öfter findenden *συναθροισμός* nachgebildet. Vgl. de fuga 1 (Öhler I, S. 461): „pro loco ac tempore ac quarundam personarum importunitate"; c. 6 (Öhler I, S. 472): „cum et personas suas habuerit et tempora et causas ... Hoc in personas proprie apostolorum et in tempora et in causas eorum pertinere defendimus"; de bapt. c. 17 (RW. I 215, 7): „sicubi aut loci aut temporis aut personae condicio compellit"; de idol. c. 23 (RW. I 56, 11 f): „se scire volunt scilicet tempus persecutionis et locus tribunalis et persona praesidis".

sich auch die weiteren Ausführungen mit den in Brewers Sinne gedeuteten Versen 1 und 2 nicht recht in Einklang bringen. Aus den Versen 1f und 9f spräche ein gewisses Gefühl weltlich politischer Macht und eine entsprechende Drohung. Aber jene können wir nicht gut voraussetzen bei Commodian, der „als Mitglied der Pönitentenklasse ein Leben stiller Zurückgezogenheit führte, dessen vornehmlichste Betätigung Werke religiöser Art waren“ [1], von dieser findet sich nirgends in dem Gedichte nur ein Gedanke. Nur das ewige Heil des Adressaten steht im Mittelpunkte der ganzen Instruction. Anzunehmen aber, Commodian wolle den neuen Statthalter ermahnen, durch die Bekehrung zum Christentume die allgemeine Unzufriedenheit über die Ernennung zu beschwichtigen, hieße doch zu gering denken von dem Manne, der für das Christentum um der sittlichen Idee willen eifert, der „im Aufblick und Anschluß an Christus des Lebens Ziel und einzigen Wert sieht“ [2].

Den politischen Gedanken, den Brewer in die Instruction hineinliest, dürfen wir also nicht darin finden wollen. Die Vorwürfe und Mahnungen des Dichters lassen sich, wie Lejay bemerkt [3], auf jeden mächtigen und reichen Heiden beziehen, der nicht an den Umschlag des Glückes denkt. Die Gedanken berühren sich denn auch ganz allgemein mit den Mahnungen in den Versen 589ff des Carmens. Daß der Titel die plurale Form aufweist, während die Ausführung sich nur an einen Einzigen wendet, kann nicht auffallen. Das trifft bei Commodian öfter zu, ohne daß man Veranlassung hätte, dabei an eine ganz bestimmte Persönlichkeit zu denken, und ist gewöhnlich durch die dem Dichter vorliegende Quelle bedingt [4]. So gehen wir wohl nicht fehl, wenn wir auch für unsere Instruction eine solche annehmen. Diese aber scheint mir Cyprians Schrift „ad Demetrianum“ zu sein.

Demetrianus, auch ein römischer „iudex“ und Provinzialstatthalter, steht an Fehlern dem vermeintlich von Commodian geschilderten Arvandus nicht nach. Cyprian entwirft folgende Charakteristik von ihm, die der von Commodian gezeichneten

1) Br. Komm. S. 195. 2) l. c. S. 185.
3) Revue critique 1907, II, S. 207.
4) I 30. 26. 25. 24. 34 u. ö.

recht ähnlich sieht[1]: „Quia nullus iam delinquendi vel pudor est et sic peccatur quasi magis per ipsa peccata placeatur, qui perspicuus et nudus a cunctis videris et ipse te respice. Aut enim superbia inflatus es aut avaritia rapax es aut iracundia saevus aut alea prodigus aut vinolentia temulentus aut livore invidus aut libidine incestus aut crudelitate violentus".

V. 3: „blasphemas, indocilis" entspricht ungefähr der Einleitung bei Cyprian: „oblatrantem te adversus Deum ... ore sacrilego et verbis impiis obstrepentem frequenter ..."[2]

Die Zurechtweisung V. 3f: „de cuius praestantia vivis, In fragilitate tanta non respicis umquam" hat ihr Vorbild in den Worten Cyprians: „Tu enim Deo servis per quem tibi cuncta deserviunt: famularis illi cuius nutu tibi universa famulantur... et non agnoscis Dominum Deum tuum, cum sic exerceas ipse dominatum?"[3].

Wie Commodian V. 8 und 10ff zur Bekehrung und zum Anschlusse an Christus auffordert, ähnlich auch Cyprian, indem er zugleich die Leiden und Strafen der Ungläubigen und den Lohn der Guten vor Augen hält: „ad Deum converte: quem si imploraveris, subvenit. Christo crede[4]... poenam de adversis mundi ille sentit cui et laetitia et gloria omnis in mundo est. ille maeret et deflet ... quando istinc excesserit poena iam sola superest ad dolorem. ceterum nullus his dolor est de incursatione malorum praesentium quibus fiducia est futurorum bonorum... credite illi qui incredulis aeterna supplicia gehennae ardoribus inrogabit"[5].

Mit der Annahme, daß die Instruction ganz allgemein an

1) c. 10 (H. 357, 24ff). 2) c. 1 (H. 351, 2f).

3) c. 8 (H. 356, 13ff. 23f).

4) Diesem Capitel (16) entstammen auch die Verse Instr. I 24, 6—10:

Unde processisti nescis nec unde nutriris.
Tu Deum excelsum fugis tuae vitae benignum
Rectoremque tuum, qui te magis vivere vellet;
Vertis te in faciem et dorsum Deo remittis,
Mergis te in tenebris, dum putas te in luce morari.

Vgl. dazu (H. 362, 8f): „(quae est) stulta dementia ad lucem de tenebris non venire." 14ff: „quid te ad falsos deos humilas et inclinas, quid ante inepta simulacra ... captivum corpus incurvas? rectum te Deus fecit. sublimitatem serva qua natus es. persevera talis qualis a Deo factus es"

5) c. 16 (H. 362, 25f); 18 (H. 363, 22f; 364, 1ff); 23 (H. 368, 11f).

den Mächtigen sich wende, verträgt sich allerdings nicht V. 2: iudex esto novus, der vollständig aus dem übrigen Inhalt der Instruction herausfällt. Wir erwarteten eher eine Aufforderung, die dem in V. 3f und 6 ausgesprochenen Gedanken (nec te in prosperitate dignoscis) ungefähr positiv entspräche: gehe auch einmal mit dir ins Gericht. Diese Mahnung richtet auch Cyprian an Demetrianus: „Qui alios iudicas aliquando esto et tui iudex, conscientiae tuae latebras intuere“ [1]. Ich vermute deshalb, daß statt novus — tuus zu lesen ist [2]. Jedenfalls würden damit die Schwierigkeiten im Gedankengange der Instruction verschwinden; auch sprachlich bestünden keine Schwierigkeiten; denn nach dem Index bei Dombart gebraucht Commodian das Pron. poss. statt des Genitivs vom Pron. pers. genau so auch an anderer Stelle [3].

D. Bestätigung dieses Zeitansatzes durch die dogmengeschichtlichen Elemente.

Die religiösen Anschauungen Commodians.

Commodian entwickelt in seinen Dichtungen über verschiedene Fragen, namentlich über die Trinität, Anschauungen, die sich weit von der kirchlichen Lehre entfernen. Das ist um so auffallender, als er andererseits mit Eifer als Glied der Kirche für die Aufrechterhaltung der Gemeinschaft und die Erfüllung ihrer Gesetze eintritt. Verständlich wäre das nur in einer Zeit, in der noch keine definitive kirchliche Entscheidung über den Monarchianismus vorlag, nicht mehr aber nach der Entwickelung der Christologie im 4. Jahrhundert, geschweige denn in einer Zeit, der Brewer den Dichter zuweisen will. Dazu kommt noch die andere Schwierigkeit, daß sich das Fortleben und die Weiterentwicklung der monarchianischen Lehre im 5. Jahrhundert nicht direct nachweisen läßt.

---

1) c. 10 (H. 357, 23f).

2) Beachtenswert erscheint, daß der nämliche Gedanke in fast der gleichen Fassung sich auch in den an anderen Stellen von Commodian benützten Disticha Catonis (Manitius, Rhein. Mus. 46, 1891, 150f; Br. Komm. S. 304) findet: I 14, 1: „iudex tuus esse memento!“ (ed. Némethy, Budapest 1892).

3) Instr. II 17, 11: „maxima pars vestra“.

Jülicher[1] glaubt, daß bei einem Laien das Vorkommen dieser Anschauungen bis ungefähr 400 nicht zu überraschen brauche; von gelehrter Bildung aber könne bei Commodian keine Rede sein. Diese Anschauung macht sich auch Brewer[2] zu eigen und definiert die geistige Veranlagung und theologische Bildung des Dichters näherhin als eine solche, „die wesentlich dem Banne und dem Einfluß der Volksauffassung unterstand und daher selbst objektiv Widersprechendes nicht immer empfinden mochte", und das, obwohl er kurz zuvor des Dichters „geistige Ausbildung auf niederen und höheren Schulen"[3] zu erweisen sucht, in der Polemik gegen die rhetorische Ausbildung im Carmen[4] „persönliche Erfahrung" erkennt, „die auch er einst in der Vorschule der Gerichtsredner gemacht"[5], seine „Vertrautheit mit den Büchern der Heil. Schrift und den Werken der kirchlichen Literatur" rühmt, „die er sich wohl nur durch eine langjährige und mußevolle Beschäftigung mit denselben ... aneignen konnte"[6], und ihm endlich „in dem dem Klerus zunächststehenden Pönitentenstand einen unbestrittenen Ehrenvorrang"[7] zuweist. Stimmt das alles, und soweit die Bildung des Dichters in Frage kommt, glaube ich Brewer zustimmen zu dürfen, dann läßt sich seine späte Datierung wohl nicht mehr aufrecht erhalten. Wie dann Brewer im Widerspruche mit seinen oben angeführten Äußerungen von einer „ungeklärten religiösen Einsicht"[8] sprechen kann, ist nicht recht verständlich. Von einer „unterschiedslosen Wahl der Quellen", die er zum Beweise anführt, kann keine Rede sein; denn Commodian gesteht ja deren Benützung selbst ein[9]. Übrigens handelt es sich bei den an dieser Stelle erwähnten Quellen nicht um „Geheimschriften" neben den Apokryphen, wie Brewer mit Bousset[10] das Wort „secreta" deutet; dieses gibt vielmehr nur das griechische *ἀπόκρυφα* wieder[11].

---

1) Pauly-Wissowa R. E. IV 773. 2) Br. Komm. S. 210.
3) l. c. S. 199. 4) V. 593ff. 5) Br. Komm. S. 201.
6) Br. Komm. S. 204. 7) l. c. S. 205. 8) l. c. S. 211.
9) C. A. 936: „De quo pauca tamen suggero, quae legi secreta".
10) Bousset, Der Antichrist, S. 19.
11) Siehe die bei Bousset angeführte Stelle aus Origenes' Comm. in Matth. IV 329, wo aus dem Gegensatz (scripturas — secretis) die Bedeutung „Apokryphen" hervorgeht, und außerdem Orig. in Matth. serm. 117: „quoniam et apostolus scripturas quasdam secretas profert".

Daß „ein ruhig eindringendes, wägendes und sichtendes Forschen“ [1] nicht Sache des Dichters gewesen sei, läßt sich keineswegs aus V. 411 des Carmens schließen“ [2], mit dem „der Dichter über die Dunkelheit der von ihm benützten Stelle Jesaias 8, 4 hinweggleitet“. Mit Recht vermutet allerdings Brewer, daß die benützte Quelle den Verzicht auf ein näheres Eingehen verschuldet habe, aber es ist nicht die „Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani“, der Commodian diese Stelle entnommen hat, vielmehr der dieser Schrift zugrunde liegende Tractat Tertullians (?) adv. Judaeos. Hier gibt Tertullian (?) zu der betreffenden Jesaiasstelle eine so umfangreiche und auch schwer verständliche Erklärung, daß sie weder für den Umfang des Carmens, noch für dessen Adressaten geeignet war und so der Verzicht Commodians erklärlich und gerechtfertigt erscheint [3]. Auch davon kann ich mich nicht überzeugen, daß verschiedene der von der kirchlichen Lehre abweichenden Anschauungen des Dichters lediglich dem Volksglauben entstammen sollen [4]. Zu einem großen Teile lassen sich für sie ja die Quellen aufdecken, die nichts weniger als volkstümlich sind und Commodians Lehren als kirchliche Anschauung vortragen. Gerade darin läßt sich aber auch wieder ein Hinweis auf das Alter der Dichtungen finden.

1. Die Lehre über die Engel und Dämonen.

Instr. I 3. Cultura Daemonum.

Cum Deus omnipotens exornasset mundi naturam,
Visitare voluit terram ab angelis istam;
Legitima cuius spreverunt illi dimissi;
Tanta fuit forma feminarum, quae flecteret illos.
Ut coinquinati non possunt caelo redire,
Rebelles ex illo contra Deum verba misere.
Altissimus inde sententiam misit in illis;
De semine quorum Gigantes nati feruntur.

1) l. c. S. 212.

2) „Sed haec est historia clausa, de qua docti revolvunt.“

3) c. IX. Auch die von Brever S. 291f angeführten Bibelcitate entstammen nicht der Altercatio, sondern der Schrift Tertullians(?); s. o. S. 4 A. 2.

4) Br. scheint hauptsächlich die Dämonenlehre im Auge zu haben.

Ab ipsis in terra artis prolatae fuere,
Et tingere lanas docuerunt et quaeque geruntur,
Mortales et illi mortuos simulacro ponebant.
Omnipotens autem, quod essent de semine pravo,
Non censuit illos recipi defunctos e morte.
Unde modo vagi subvertunt corpora multa;
Maxime quos hodie colitis et deos oratis.

Das Bild, das Commodian Instr. I, 3 von dem Falle der Engel und ihrem Treiben auf Erden entwirft, will Brewer benützen, um die Abhängigkeit des Dichters von Lactanz zu beweisen[1], dessen ähnliche Schilderung Institut. II 14 die Hauptquelle für unsere Instruction sein soll. Da er aber nicht alle Züge, die Commodian bietet, aus Lactanz erklären kann, führt er sie auf die im Volke umlaufenden Vorstellungen zurück. Lactanz selbst aber hat sein Wissen über den Gegenstand hauptsächlich aus dem Henochbuche (c. 6—8) geholt, aber auch noch „eigenartige Auffassungen" hinzugefügt, „welche seinem Berichte das Gepräge einer gewissen Neuheit verleihen"[2]. Daraus aber, daß gerade diese Züge sich auch bei Commodian finden, soll man unschwer dessen Abhängigkeit von Lactanz erkennen können. Näherhin sind es:

1. die Erklärung, daß die Engel von Gott zum Schutze der Menschen auf die Erde gesandt wurden, und die Weisung sich vor irdischer Befleckung zu hüten;
2. die Ansicht, daß die Geister der erdgeborenen Engelsöhne in ihrer ruhelosen Wanderung Einkehr in Menschenleiber und Götzenbilder halten, dort um zu quälen, hier um sich göttliche Ehren erweisen zu lassen;
3. die Behauptung endlich, daß sie sich einen eigenen Cult geschaffen hätten, in dem sie die Menschen lehrten, Statuen verstorbener Könige anzufertigen und unter deren Namen sie selbst anzubeten.

Sieht man sich jedoch näher in der älteren Literatur um, so kann man dort schon alle diese „Sonderzüge" des Lactanz

1) Br. Komm. S. 251ff.
2) l. c. S. 256f.

finden. So liest man an einer auch von Brewer, allerdings nur obenhin erwähnten[1] Stelle bei Justin[2]:

„ὁ θεὸς τὸν πάντα κόσμον ποιήσας... καὶ τὰ οὐράνια στοιχεῖα εἰς αὔξησιν καρπῶν καὶ ὡρῶν μεταβολὰς κοσμήσας καὶ θεῖον τούτοις νόμον τάξας, ἃ καὶ αὐτὰ δι' ἀνθρώπους φαίνεται πεποιηκὼς τὴν μὲν τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πρόνοιαν ἀγγέλοις, οὓς ἐπὶ τούτοις ἔταξε, παρέδωκεν. οἱ δ' ἄγγελοι, παραβάντες τήνδε τὴν τάξιν, γυναικῶν μίξεσιν ἡττήθησαν καὶ παῖδας ἐτέκνωσαν, οἵ εἰσιν οἱ λεγόμενοι δαίμονες".

Es folgt dann weiter noch die Erklärung, daß diese Dämonen die Menschen in der Folgezeit durch mancherlei Künste zum Götzendienst verleitet haben. Ohne Zweifel dürfen wir in Justins Bericht wegen der engen Berührungen mit Commodian dessen Quelle erblicken. Lactanz, dessen Bericht, wie Brewer dartut, in unmittelbarer Anlehnung an das Henochbuch entstanden ist, kommt dagegen gar nicht mehr in Betracht.

Daß die Dämonen die Menschen den Götzendienst gelehrt, kann man aber auch trotz Brewer aus dem Buche Henoch erkennen. Dort heißt es nämlich c 19, 1:

„ἐνθάδε οἱ μιγέντες ἄγγελοι ταῖς γυναιξὶν στήσονται, καὶ τὰ πνεύματα αὐτῶν πολύμορφα γενόμενα λυμαίνεται τοὺς ἀνθρώπους καὶ πλανήσει αὐτοὺς ἐπιθύειν τοῖς δαιμονίοις μέχρι τῆς μεγάλης κρίσεως, ἐν ᾗ κριθήσονται εἰς ἀποτελείωσιν".

Auf diese Stelle scheint auch Tertullian Bezug nehmen zu wollen de idol. 4[3]. Der nämliche wie Minucius Felix[4] kennen

1) Br. Komm. S. 252.

2) Apol. II 5, 2f (Krüger 64); ähnliche Darstellungen finden sich u. a. auch bei Athenagoras πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν c. 21 u. 27 (Schwartz 34, 23—36, 20); Orac. Sib. VIII 390ff; Papias, dem ja Comm. nach Genn. gefolgt ist, frgm. IV bei Gebhardt-Harnack, Patr. ap. opp. I 2, 94, u. im Pastor Hermae vis. III 4, 1.

3) Öhl. I 70: „antecesserat Enoch praedicens omnia elementa, omnem mundi censum, ... in idolatrian versuros daemonas et spiritus desertorum angelorum, ut pro deo adversus deum consecrarentur".

4) Octav. XXVI 8 (Waltzing 44, 16): „spiritus sunt insinceri, vagi... XXVII 1 (Waltzing 46, 4; 46, 14—17): „isti igitur impuri spiritus; 2: vitam turbant, somnos inquietant, inrepentes etiam corporibus occulte, ut spiri-

auch die Anschauung, daß die Dämonen in Menschenleiber einkehren, um sie zu quälen.

Der Satz „mortales et illi mortuos simulacro ponebant" ist nicht so „rätselhaft", wie Brewer zu meinen scheint [1], da er in V. 6 der vorhergehenden Instruction [2] eine Erklärung findet. Zeller hat dafür auf Cyprian(?) „quod idola dii non sint" 1 (H. 19, 1 f) verwiesen [3]. Der Inhalt der VV. 9 ff, die bei Lactanz keine Parallele haben [4], findet sich schon im Henochbuche [5]. Für Commodian aber scheint als Quelle in Frage zu kommen die ebenfalls von Brewer flüchtig erwähnte [6] Stelle bei Cyprian de hab. virg. 14 [7].

Die Erklärung der Schlußverse durch Brewer ist sehr geschraubt und führt eigentlich von Lactanz weg. Dieser sagt nämlich [8], daß die Dämonen von den Menschen als Götter verehrt und um Abwendung der Übel angerufen werden, die sie selber anstiften, Commodian aber soll nach der Auffassung Brewers den Gedanken äußern, daß die Dämonen „jetzt ruhelos (Menschen-)Leiber verkehren, vornehmlich aber in die (Leiber, d. i. Götzenbilder) einkehren, welche als Gottheiten verehrt und angerufen werden" [9]. Diese Erklärung ist ganz unmöglich. In Wirklichkeit sagen Commodian und Lactanz genau das nämliche. „Subvertere" heißt „umkehren, zerstören"; von „Einkehr halten" steht bei Commodian nichts; es fehlte auch das nötige Object dazu; denn corpora kann nicht für „Götzenbilder" gebraucht werden. Der Schlußsatz aber ist nicht Object zu „subvertere", sondern Subject und der ganze Satz besagt nichts anderes, als daß diejenigen, die hauptsächlich als Götter verehrt werden,

---

tus tenues, morbos fingunt, terrent mentes, membra distorquent, ut ad cultum sui cogant ... 6 (Waltzing 47, 8 f): „ipse Saturnus et Serapis et Juppiter et quicquid daemonum colitis"; vgl. auch Tert. apol. 22, 4—7; 23, 1.

1) Br. Komm. S. 257.

2) „ .. defunctos reges orabant,
Ad quorum effigies faciebant idola vana".

3) S. 75. 4) Siehe Br. Komm. S. 259.

5) Vgl. c. 8, 1 (Flemming-Radermacher 26, 11—16); c. 65 (84, 26 ff).

6) Br. Komm. S. 252.

7) (H. 197, 16 ff): „Neque enim Deus coccineas aut purpureas oves fecit aut herbarum sucis et conchyliis tingere et colorare lanas docuit ... quae omnia (vgl. V. 10: et quaeque geruntur) peccatores et apostatae angeli suis artibus prodiderunt".

8) Institut. II 14, 13. 9) Br. Komm. 258.

d. h. die Dämonen, ruhelos Menschenleiber zugrunde richten. Daß dem wirklich so ist, lehrt die angeführte Stelle aus Minucius Felix c. 27. Nachdem so die wahren Quellen für unsere Instruction aufgedeckt sind, kann von einer Beeinflussung dieser durch Lactanz wohl nicht mehr gesprochen werden.

Auf die andere Ansicht Commodians, daß Gott von Anfang an dem Teufel die Herrschaft über diese Welt[1] und den Engeln einen gewissen Anteil an der Weltregierung übertragen habe[2], näher einzugehen erscheint nicht notwendig, da Brewer selbst ihr Vorhandensein vor dem 5. Jahrhundert eingeräumt hat[3].

2. Die Gnadenlehre.

Lejay[4] hatte es bei der Annahme Brewers, als habe Commodian um die Mitte des 5. Jahrhunderts in Südgallien gelebt, für auffällig gefunden, daß der heftige in jener Zeit und in jener Gegend tobende Kampf „in keinem Wort ein Echo bei Commodian zurückgelassen habe". Um ihn und Zeller, der sich ihm anschloß[5], zum Schweigen zu bringen, stellte Brewer[6] neuerdings die Behauptung auf, daß Commodian mit seiner Anschauung über Glauben und Gnade von Augustin abhängig sei, daß also seine antisemipelagianische Gnadenlehre die Abfassung seiner Gedichte frühestens in dem zweiten Viertel des 5. Jahrhunderts gestatte. Thiele, Weyman und D'Alés haben dieser Auffassung bereits den Boden entzogen. Die betreffenden Verse sind teils aus dem Zusammenhang gerissen und falsch erklärt, teils bringen sie den Gedanken der Vorsehung zum Ausdruck, wie er immer vorhanden war[7]. D'Alés hat darauf aufmerksam gemacht, daß „gratia" bei Commodian vielfach sich durch „heilige Schrift"

1) C. A. 153: „Rectorem in terra dederat Deus angelum istum".

2) C. A. 97f: „Quos (angelos) tamen distribuit minoris potentiae factos,
Ut regerent caelos et terram et subdita terrae".

3) Br. Komm. S. 259.

4) Revue critique 1907, II S. 209. 5) S. 42f.

6) Zeitalter S. 15—20; Tomeck (Allgem. Literaturbl. 1911, Sp. 742) macht es sich doch gar zu leicht, wenn er mit Bezug auf Brewers Ausführungen über die Gnadenlehre (l. c.) meint: „Dogmatische Feinheiten .... weisen denn doch zu deutlich auf das Zeitalter des Gnadenstreites hin. Nach diesen Gründen braucht es keine weiteren". (!)

7) Thiele, Wochenschr. f. klass. Philol. 1911, 713.

wiedergeben lasse[1], und außerdem auf Stellen bei Cyprian und Tertullian verwiesen[2], aus denen hervorgeht, daß die Annahme Brewers keineswegs berechtigt ist. Weyman[3] aber war bemüht, die Erklärung einzelner Verse unter Angabe ihrer Quellen richtig zu stellen. Nach ihm geht V. 287f:

„Nec populus noster prosilisset in nova lege,
Si non omnipotens ordinasset ante de nobis"

zurück auf Apg. 13,48[4] und ist C. A. 780:

„Cum modo sit nobis facultas data credendi"

nicht von der Fähigkeit, sondern von der Möglichkeit, zu glauben, zu verstehen, wie sie durch das Erscheinen des Herrn auf Erden geboten wurde. Die Beziehung jener ersten Stelle (V. 287f) auf Apg. 13, 48 negiert Brewer, vielleicht mit Recht[5], zu weit aber geht er, wenn er aus diesen Versen herauslesen will, daß „die göttliche Vorherbestimmung die condicio sine qua non der Glaubensannahme des Heidenvolkes ist". Man muß sich bei dieser und ähnlichen Äußerungen des Dichters im Carmen immer erinnern, daß die Berufung des Heidenvolkes der Verwerfung der Juden entgegengestellt wird, ähnlich wie das schon Cyprian im ersten Buche der Testimonien und Tertullian(?) in der Schrift adversus Judaeos getan hatten[6]. Wie die folgende (V. 291f) Schriftstelle (Jes. 11, 10) zeigt, wiederholt Commodian in den Versen 287f bloß den schon 263f ausgesprochenen Gedanken:

„In quorum (Judaeorum) stadia gentiles esse praefecit;
Dixerat hoc ante: Gentes sperabunt in ipsum" (Jes. 11, 10).

Im übrigen vgl. man zu unserer Stelle aus der in ähnlichen Gedanken sich bewegenden genannten Schrift Tertullians(?) adversus Judaeos c. 3 (Öhl. II 707): „Denique ex hac domo dei Jacob etiam legem novam processuram sequentibus verbis adnuntiat Esaias, dicens, De Sion enim exiet lex et verbum domini ex Hierusalem, et iudicabit inter gentes, id est inter nos, qui ex gentibus sumus vocati" und c. 8 (Öhl. II 713):

---

1) S. 610f. — Instr. I 34, 16f; II 16, 20; C. A. 144f. 605f. 765f.
2) Cypr. Test. III 100; Tert. de bapt. c. 5. 19. 20; de patient. c. 3.
3) Theol. Rev. 1912, Sp. 5.
4) „crediderunt, quotquot erant praeordinati ad vitam aeternam".
5) Ztschr. f. kath. Theol. 1912, 859.
6) Siehe oben S. 4f.

„ . . . quem venturum prophetae canebant, in quem nos, gentes scilicet, credituri adnuntiabamur".

Auch die Erklärung von V. 780 durch Weyman bestreitet Brewer und besteht darauf, daß hier die Verleihung des inneren Glaubensvermögens gemeint sei[1]. Gar nicht mit Glück beruft er sich dabei auf V. 435:

Nunc ergo fas est credere, quem libri designant

und V. 712 f:

Scriptum sic erat, modo credere fas est.
Sed Dominus ipse obscuravit sensus eorum (Jes. 6, 10);

denn beide Male wird eben die Erfüllung der Schrift als Antrieb zum Glauben angegeben. So ist es auch V. 779ff. Die Juden erkennen den Messias nicht „non satis intenti mysterio Dei secreto" (V. 774). Christus ist aber wirklich auf Erden erschienen (V. 781f), „ut faceret populum suo nomine dictum" in „Erfüllung der Gen. 25, 23 und Hos. 2, 24[2] gegebenen Prophetien"[3]. Daher

„Nemo potest ullum excusamen dicere postquam
Cum modo sit nobis facultas data credendi",

d. h. die Einsicht, daß die Schrift in Christus in Erfüllung gegangen ist.

Daß der Glaube ein freies Gnadengeschenk sei (C. A. 765), hält Weyman mit D'Alés schon ausgesprochen von Tertullian[4], während er die Verse 1—13 des Carmens, in denen Commodian den Glauben ein Werk Gottes und seiner Erleuchtung nennt, mit Cyprian ad Donat. c. 4 vergleicht[5]. Gegen den Widerspruch

---

1) l. c. S. 860. 2) Vgl. C. A. 250. 3) Br. l. c. S. 861.

4) Tert. de pat. 9. Daß Tertullian hier auf Phil. 1, 29: „*ὅτι ὑμῖν ἐχαρίσθη τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ, οὐ μόνον τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν ἀλλὰ καὶ τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ πάσχειν*" Bezug nimmt (Brewer, Ztschr. f. kath. Theol. 1912, 861), ändert doch wohl nichts an der Sachlage und spricht sicher nicht für Brewer.

5) (H. 5, 21f): „et ipse quam plurimis vitae prioris erroribus inplicatus tenebar . . . 6, 3ff: sed postquam . . . in expiatum pectus ac purum desuper se lumen infudit, . . . mirum in modum . . . lucere tenebrosa . . . 14f: quamvis non iactatum possit sed gratum, quicquid non virtuti hominis adscribitur, sed de Dei munere praedicatur".

C. A. 1ff: Quis poterit unum proprie Deum nosse caelorum,
Nisi quem is tulerit . . . ab errore nefando?

Brewers [1] darf man darauf aufmerksam machen, daß dem Dichter hier wohl Jes. 9, 1 (2) vorschwebt: „Populus, qui ambulabat in tenebris, vidit lucem magnam: habitantibus in regione umbrae mortis, lux orta est eis".

3. Der Monarchianismus Commodians.

Die Tatsache, daß Commodian als Anhänger des Monarchianismus und Patripassianismus sich doch als Glied der Kirche betrachtet und sich im Namen der Gemeinde sogar mit der Kritik an die kirchliche Obrigkeit heranwagt, vermag Brewer nicht zu erklären, muß sich vielmehr mit der Constatierung dieser Tatsache begnügen und den Dichter für einen bloßen „Mitläufer" halten [2], auch das wiederum im Widerspruche mit seinen eigenen Darlegungen. Daß nämlich viele orientalische Priester und Diakone, gegen welche der erste Kanon der Synode von Nîmes (394) sich richtet, sich in die Gemeinde eindrängten [3], konnte nur durch Unterschleif geschehen; das widerspricht aber der von Brewer betonten Aufrichtigkeit und dem geraden Charakter des Dichters [4], wie auch der Annahme, daß Commodian als Pönitent dem Klerus besonders nahe gestanden sei und infolge „verdienstreicher Jahre im Dienst" einen „unbestrittenen Ehrenvorrang" eingenommen habe [5], so daß bei ihm von einer „uncontrollierten Einmischung" [6] doch wohl nicht die Rede sein kann, zumal ja der Dichter ebenfalls nach Brewers eigenen

Errabam ignarus spatians, spe captus inani,
Dum furor aetatis primae me portabat in auras.
Sed gratias Domino — nec sufficit vox mea tantum
Reddere — qui misero vacillanti tandem adluxit!
Adgressusque fui tradito in codice legis,
Quid ibi rescirem; statim mihi lampada fulsit.

1) l. c. 2) Br. Komm. S. 214.

3) Dieser Umstand bezeugt übrigens nichts für das Vorhandensein des Sabellianismus 60—80 Jahre später, also in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts.

4) Br. l. c. S. 209f. Neuerdings (Zeitschr. f. kath. Theol. 1912, 849f) werden diese guten Eigenschaften des Dichters von Brewer bezweifelt. C. soll Priscillianist sein und mit Absicht, wie es Gepflogenheit der Priscillianisten war, sich trotz seines heterodoxen Bekenntnisses als Mitglied der kath. Kirche geben(!).

5) l. c. S. 205. 6) l. c. S. 214.

Worten seine Überzeugung vorträgt „mit einer Offenheit und einer selbst nicht vom leisesten Hauch einer polemischen oder apologetischen Rücksicht getrübten Sicherheit, als ob sie die unter Christen ganz allgemein und allein geltenden seien“ [1]. Dieser Widerspruch läßt sich bloß lösen, wenn man für Commodian eine bedeutend frühere Lebenszeit annimmt als Brewer. In Syrien, dem ja aller Wahrscheinlichkeit nach Commodian entstammte, wurde die monarchianische Frage zum ersten Male auf der Synode von Bostra vom Jahre 244 behandelt, und es erscheint also geraten, nicht allzuweit unter diesen Zeitpunkt herabzugehen.

Zu diesen Schwierigkeiten kommt aber noch eine andere: das Vorhandensein monarchianischer Anschauungen im 5. Jahrhundert läßt sich nicht einmal direct nachweisen. Was Brewer an Beweismaterial aus Schriften, die sich gegen die sabellianische Lehre richten, anführt [2], ist ohne jede Beweiskraft; denn zum Teil bezeugen sie bloß, daß es im 4. Jahrhundert noch Monarchianer gegeben hat, zum anderen gilt von ihnen das Urteil von D'Alés: „ces pièces ne suffisent pas, je crois, à prouver la vogue de l'erreur: elles témoignent seulement des progrès accomplis par la catéchèse élémentaire, où cette erreur était desormais classée“ [3]. Um seine Annahme wahrscheinlich zu machen, erklärte Brewer die Lehrmeinung Commodians als einen unter dem Zwange der gegnerischen Einwände weiter entwickelten Sabellianismus; denn offenbar sei sie von der Grundlage des sabellianischen Systems ausgegangen [4].

Gewiß stellt sich die Lehre Commodians als eine Fortentwicklung früherer monarchianischer Lehrsätze dar, geleitet von dem Streben, die Einheit der Kirche nicht verlassen zu müssen; das beweist am besten die Aufnahme des Logosbegriffes in die christologische Lehrformel [5], wie auch die Abwehr des Gedankens, als habe Gott (Vater) selbst am Kreuze gelitten [6].

---

1) Br. Komm. S. 210.
2) l. c. S. 214—217. 245—249.
3) S. 511.
4) Br. Komm. S. 245.
5) C. A. 93. 112:
Is erat in verbo positus.
ceterum deus verbo probatur.
6) C. A. 357f: „Stultitia subiit multis, Deum talia passum.
Ut enuntietur crucifixus conditor orbis.“

Als Patripassianer im strengen Sinne kann also Commodian nicht mehr angesehen werden. Den „Neusabellianismus“ aber, mit dem Brewer den Katalog der Häresien bereichert hat, hat es in Wirklichkeit nicht gegeben, und was er als Folge der „von den Bestreitern des Sabellianismus gemachten Einwendungen“ [1] ansieht, sind in Wirklichkeit deren Grundlage und Veranlassung. „Die neu eingenommene Stellung“ Commodians wurde nicht durch die (übrigens schon bei Tertullian vorgebildeten) Einwände z. B. des Epiphanius hervorgerufen, sondern hat vielmehr diese erst bewirkt. Welche Lehrformel Commodian sich zu eigen gemacht hat, hoffe ich durch erneute Darlegung seiner Christologie zeigen zu können und dadurch zu gleicher Zeit neuen Aufschluß über die auffallende Tatsache, daß er, obwohl Monarchianer, trotzdem an der katholischen Gemeinschaft festhält, wie auch einen Hinweis auf seine Zeit zu gewinnen.

Mit Noet stimmt der Dichter in dem Grundsatze überein, daß Gott unsichtbar sei, sofern er nicht gesehen werden wolle, faßbar aber, wenn er sich offenbare, und daß er deshalb sich den Gerechten aller Zeiten geoffenbart habe [2].

Den Vaternamen trägt Gott bei Commodian, weil er sein eigener Sohn geworden ist [3]. Diese Lehrmeinung der „vanissimi

Vgl. dazu Hippolyt. Philos. IX, 10 (Duncker, 450, 60ff):

„*Τοῦτον πάθει ξύλου προσπαγέντα καὶ ἑαυτῷ τὸ πνεῦμα παραδόντα, ἀποθανόντα καὶ μὴ ἀποθανόντα καὶ ἑαυτὸν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσαντα, τὸν ἐν μνημείῳ ταφέντα καὶ λόγχῃ τρωθέντα καὶ ἥλοις καταπαγέντα, τοῦτον τὸν ὅλων θεὸν καὶ πατέρα εἶναι λέγει Κλεομένης καὶ ὁ τούτου χόρος*“.

1) Br. Komm. S. 247.

2) C. A. 109ff: In primitiva sua qualis sit, a nullo videtur,
Detransfiguratur, sicut vult ostendere sese.
Praebet se visibilem angelis iuxta formam? eorum
Et homini fit homo. . . .

Hipp. Philosoph. IX 10 (448, 40ff), vgl. Br. Komm. S. 245f. — Vielleicht hängt mit dem Monarchianismus Commodians auch seine Anschauung vom Weltbrande (Instr. II 4, 6ff; auch Instr. II 2, 8ff und C. A. 1007ff) und der fleischlichen Auferstehung (C. A. 793ff) zusammen. Wenigstens erwähnt Hippolyt beide als den Monarchianern (Noet) eigen. Vgl. IX 10 (446, 22f): „*λέγει δὲ καὶ τοῦ κόσμου κρίσιν καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ διὰ πυρὸς γίνεσθαι*“ und (446, 18ff): „*λέγει δὲ καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν ταύτης φανερᾶς ἐν ᾗ γεγεννήμεθα*“.

3) C. A. 277f: Hic pater in filio venit, Deus unus ubique:
Nec pater est dictus, nisi factus filius esset.

Monarchiani" bekämpft Tertullian, wenn er ihnen nachdrücklich entgegenhält: „Habeat necesse est pater filium, ut pater sit, et filius patrem, ut filius sit. aliud est autem habere, aliud esse... sic etiam, ut pater sim, filium habebo, non ipse mihi ero filius" [1]. Der Name Sohn kommt ihm auch erst nach der Geburt zu [2]; beide Namen sind also lediglich Bezeichnungen für den einen Gott „gemäß dem Wechsel der Zeiten" (κατὰ χρόνων τροπὴν [3]) und von einer unterschiedslosen Verwendung der Namen, so daß sie „beliebig vertauscht werden können", wie in dem von Brewer angeführten priscillianistischen Tractate „de Trinitate" (Ztschr. f. kath. Theol. 1912, 850), kann demnach keine Rede sein (vgl. C. A. 357f). Daß Commodian gelegentlich als Grund für die Wahl des Sohnesnamens die beabsichtigte Täuschung des Teufels angibt [4], widerspricht dieser Auffassung der Tatsachen nicht; denn die Erscheinung Gottes auf Erden im Sohne [5] entspricht bei Commodian genau den Theophanien des alten Testamentes, ebenso wie auch bei Noet. Die Unterscheidung zwischen Vater und Sohn ist also eine rein nominelle, wie auch bei den

---

Trotzdem behauptet Brewer (Ztschr. f. kath. Theol. 1912, 849f), der „Neusabellianismus" Commodians bestehe in der „Ausschließung von Wandlungen und Annahme einer einzigen gleichbleibenden göttlichen Seinsform".

1) adv. Prax. c. 10 (Kr. III 240, 23ff).

2) Von Noet: Hipp. Philosoph. IX 10 (450, 58f); C. A. 278, s. S. 115 Anm 3.

C. A. 364ff: „Sed filium dixit se missum fuisse a patre.
Sic ipse tradiderat semet ipsum dici prophetis,
Ut Deus in terris Altissimi filius esset".

618: „Quod filium dixit, cum sit Deus pristinus ipse".

666: „Ut vocitaretur in terris Altissimi proles".

Die Monarchianer Tertullians beriefen sich dafür auf Luk. 1, 35: „propterea quod nascetur ex te sanctum, vocabitur filius dei" (adv. Prax. c. 26 [Kr. III. 277, 18f]).

3) Von Noet: Hipp. Philosoph. IX 10 (450, 56).

4) C. 361ff: „Mortem adinvenit, cum esset invidus, hostis,
Quam ebibit Dominus passus, ex inferno resurgens.
Idcirco nec voluit se manifestare, quid esset,
Sed filium dixit se missum fuisse a patre".

5) C. A. 277: „Hic pater in filio venit, Deus unus ubique".

285f: „Quid, quod prophetae canunt, invisibilem esse videndum,
Ut claritas tanta fieret homo quoque pro nobis".

280: „Sed, sicut disposuit, visa est in terra maiestas".

älteren Monarchianern[1], die sich lediglich an die Erscheinungsform Gottes knüpft.

Neben diesen dem älteren Modalismus zueignenden Anschauungen heben sich einige, durch die Controverse veranlaßt, deutlich ab. Dahin gehört vor allem die Behauptung, daß der Vater selbst, das Göttliche, nicht gelitten habe[2], sondern nur der Sohn. In diesen, das Fleisch[3], ist Gott Vater, der Geist Gottes identisch mit der Kraft dieses[4], eingegangen[5]. Dadurch hat der Vater das Fleisch vergöttlicht[6], indem er zwischen diesem und sich eine Einheit herstellte[7]. Nimmt man noch hinzu, daß Gott nach der Darstellung Commodians an sich das Verbum ist[8], welches alles erfüllt, der „Deus unus ubique“[9], und nur dem Namen nach als Vater und Sohn geschieden wird, so wird man unschwer erkennen, daß Commodian für seine Christologie sich die Eintrachtsformel des Kallist zu eigen gemacht hat, mit welcher der Papst (217—222) versucht hat, einen Vergleich zwischen den streitenden Parteien des Hippolyt und Sabellius zu erzielen. Ihr wesentlicher Inhalt ist nach Hippolyt[10]:

„(*λέγων*) *τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱὸν, αὐτὸν καὶ πατέρα ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἓν δὲ ὂν τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον· οὐκ ἄλλο εἶναι πατέρα, ἄλλο δὲ υἱὸν, ἓν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν· καὶ τὰ πάντα γέμειν τοῦ θείου πνεύματος τά τε ἄνω καὶ*

---

1) Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. I (1909), 745.

2) C. A. 357f: „Stultitia subiit multis, Deum talia passum,
Ut enuntietur crucifixus conditor orbis“.

3) C. A. 631f: „Hic erat venturus conmixtus sanguine nostro,
Ut videretur homo, sed Deus in carne latebat“.

Vgl. auch Tert. adv. Prax. c. 27 (Kr. III. 279, 22—280, 2): „ut aeque in una persona utrumque distinguant, patrem et filium dicentes filium carnem esse, id est hominem, id est Jesum, patrem autem spiritum, id est deum, id est Christum“.

4) C. A. 284: „Iam caro Deus erat, in qua Dei virtus agebat“. Damit nähert sich C. dem dynamistischen Monarchianismus.

5) C. A. 632: „Ut videretur homo, sed Deus in carne latebat“.

6) C. A. 284: „Iam caro Deus erat“.

7) C. A. 281ff: „De virtute sua carnaliter nasci se fecit
. . . . . licet facere fimbriam unam“.

Vgl. Br. Komm. S. 250f.

8) C. A. 93: „Is erat in verbo positus, sibi solo notatus“.
C. A. 112: „ceterum Deus verbo probatur“.

9) C. A. 277. 10) Philosoph. IX 12 (458, 80ff).

κάτω· καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθὲν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα, ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτό. καὶ τοῦτο εἶναι τὸ εἰρημένον· οὐ πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί; Τὸ μὲν γὰρ βλεπόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν υἱόν, τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα· οὐ γὰρ, φησὶν, ἐρῶ δύο θεούς, πατέρα καὶ υἱόν, ἀλλ' ἕνα. Ὁ γὰρ ἐν αὐτῷ γενόμενος πατὴρ προσλαβόμενος τὴν σάρκα ἐθεοποίησεν ἑνώσας ἑαυτῷ, καὶ ἐποίησεν ἓν, ὡς καλεῖσθαι πατέρα καὶ υἱὸν ἕνα θεὸν, καὶ τοῦτο ἓν ὂν πρόσωπον μὴ δύνασθαι εἶναι δύο, καὶ οὕτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ· οὐ γὰρ θέλει λέγειν τὸν πατέρα πεπονθέναι καὶ ἓν εἶναι πρόσωπον."

Aus dieser Tatsache heraus, daß Commodian sich der von der kirchlichen Lehrautorität gebilligten Formel bedient, erklärt sich auch die auffallende Erscheinung, daß er sich trotz seiner monarchianischen Trinitätsauffassung als Glied der katholischen Gemeinschaft fühlt. Es läßt sich andererseits aber auch gerade aus dieser Tatsache der Schluß ziehen, daß die Dichtungen Commodians geschrieben sein müssen, solange jene Formel noch Gültigkeit haben konnte, jedenfalls aber, da sie sich durch Aufnahme des Logosbegriffes schon der Logoschristologie näherten, nicht in einer Zeit, in der diese herrschend geworden war. Dadurch erscheint aber, ganz besonders im Orient, das vierte Jahrhundert als Zeit der Abfassung der Gedichte Commodians bereits ausgeschlossen.

4. Die Antichristsage.

Aus der Gewalt der Goten, welche die Stadt mit dem hereinbrechenden Ende heimgesucht haben, wird Rom befreit durch den wiederkommenden Nero[1]. Damit beginnt bei Commodian eine der interessantesten Partien seines ganzen Carmens. Der Dichter gehört nun in die kleine Gruppe von Schriftstellern, die einen doppelten Antichrist kennen[2]. Wie aber in

1) C. A. 823ff.

2) Wie Zeller S. 37 zu der Anschauung kommt, auch Victorin lehre das Auftreten zweier Antichriste, ist nicht erklärlich. Die Stelle bei Bousset, auf die er sich beruft, gibt nicht den geringsten Anlaß dazu, im Gegenteil constatiert Bousset S. 52 ausdrücklich, daß Victorin „nur eine antichristliche Erscheinung" kennt.

anderen Fragen, z. B. dem Glauben an das 1000jährige Reich, die im Carmen und in den Instructionen vorgetragenen Anschauungen auseinandergehen, so kennt auch Commodian nur im Carmen einen zweiten Antichrist, während er in den Instructionen nur von einem weiß, dem römischen Kaiser Nero. So haben Dombart[1], Ebert[2] und Leimbach[3] Instr. I 41 erklärt. Brewer hält das für einen Irrtum, da der Dichter „vermittels der Nennung Neros (in V. 11) und des Latinus (in V. 13) und der Charakterisierung des letzteren deutlich die beiden Persönlichkeiten" unterscheide[4]. Das steht aber zum Teil mit Brewers Hypothese selbst im Widerspruch, der im Anschlusse an Lactanz die zwei Antichriste entstanden denkt nach Analogie der zwei Propheten. In Instr. I 41 aber erscheint nur ein Prophet, Elias, übrigens ein Hinweis darauf, daß Commodian hier Apokryphen, sibyllinischen Quellen folgt, die im Unterschiede von der Apokalypse nur einen Propheten, den Elias, nennen. In fast wörtlicher Übereinstimmung werden sodann im Carmen die Wunder, welche in Instr. I 41 der Pseudoprophet verrichtet, dem zweiten Antichriste zugeschrieben, der selbst in V. 985f[5] wiederum als Pseudoprophet charakterisiert wird. Diese beiden entsprechen sich also, so daß der pseudopropheta (in V. 16) und der victor Latinus (in V. 13) identisch sein müßten. Beide sind aber verschiedene Persönlicheiten[6].

Der zweite Antichrist vernichtet ferner bei Commodian das römische Reich[7]; die Bezeichnung „Latinus" kann deshalb gar

1) Index s. v. Latinus. 2) Abhdlg. S. 419.
3) Progr. S. 26. 4) Br. Komm. 268 A. 1.
5) V. 985f: „(Et prensus ad)ulter, ipsius et pseudopropheta
Mittunt(ur in stagnum sub i)gnea p(o)ena viventes".
6) Instr. I 41, 13:
„Inde ad Hierusalem perget, victorque Latinus
Tunc dicet: Ego sum Christus, quem semper oratis,
Et quidem conlaudant illum primitivi decepti,
Multa signa facit quoniam eius pseudopropheta".
7) C. A. 911ff:
„Et ibunt illi tres Caesares resistere contra;
Quos ille mactatos volucribus donat in escam.
Exercitus quorum necesse est victorem adorent,
Cum quo redeuntes in urbe mente mutata
915 Spoliant templa et, quidquid est intus in urbe,
Diripiunt mactantque viros ingenti cruore;

nicht auf ihn passen; denn nur als der Name des die Herrschaft besitzenden Volkes[1], also Roms, soll sie auf den Antichrist übertragen werden, wie Brewer selbst mit Hippolyt erklärt[2]. Dagegen paßt sie sehr gut für den Nero in der Instruction I 41; denn während er im Carmen einer der drei vom zweiten Antichrist besiegten Könige ist (C. A. 911f)[1], ist er Instr. I 41,6 selbst der Sieger. Hier fehlt eben gerade jede Angabe des gegenseitigen Verhältnisses zweier Antichriste, wie sie im Carmen (V. 911ff) zum Ausdruck kommt, die Sachlage in der Instruction ist völlig verschieden von derjenigen im Carmen und es ist nicht recht einzusehen, wie Brewer zu der Behauptung kommt, daß der „Latinus" „nicht Nero, sondern der Besieger desselben, d. h. der auf ihn folgende Antichrist ist"[3]. Wie wenig er damit recht hat, zeigt der Umstand, daß Nero auch noch Instr. II 1,37: „Rex autem iniquus, qui obtinet . . ." erscheint (vgl. C. A. 869: „Hic ergo rex durus et iniquus, Nero fugatus"). Wir haben also Instr. I 41 wirklich nur einen Antichrist, d. i. Nero[4]: Im Carmen und in den Instructionen liegt eine doppelte Sagengestalt vor.

Was die Unterscheidung zweier Antichriste im Carmen veranlaßt hat, ist nicht ganz klar. Zum Teil gibt Commodian selbst einen Grund an, wenn er apokryphe Schriften als Quelle

---

Novissime nudam adigunt incendio facto,
Ut neque vestigium eius appareat ultra.
Luget in aeternum, quae se iactabat aeterna,
Cuius et tyranni iam tunc iudicantur a Summo.
Stat tempus in finem fumante Roma maturum,
Et merces adveniet meritis partita locorum.
Quem ipsi Iudaei spectarant vincere Romam".

1) Vgl. Paulus, II Thess. 2, 7: *ὁ κατέχων* = qui obtinet.

2) Br. Komm. S. 268. Hippol. *περὶ Χριστοῦ καὶ περὶ τοῦ Ἀντιχρίστου* c. 50 (34, 6). Die Deutung der Zahl 666 auf „Latinus" ist aber nicht Hippolyt allein (Br. l. c.), sondern auch schon seinem Lehrer Irenaeus eigen (V 30, 3. Stieren 802): „Sed et *ΛΑΤΕΙΝΟΣ* nomen habet sexcentorum sexaginta sex numerum: et valde verisimile est, quoniam novissimum regnum hoc habet vocabulum. Latini enim sunt qui nunc regnant".

3) Br. Komm. S. 268, 1.

4) Nero ist hier Antichrist der Juden (vgl. Instr. I 41, 13—20), wie auch bei Victorin. Die Bezeichnung „Latinus" fehlt allerdings bei diesem wie überhaupt jede Deutung der Zahl 666; vgl. Bousset, Die Offenbarung Johannis S. 58 A. 3.

nennt[1]; denn ich glaube gegen Brewer[2] und D'Alés[3] annehmen zu müssen, daß V. 936 nicht auf die folgende Schilderung vom Herannahen der $9^1/_2$ Stämme zu deuten ist, sondern auf das Vorausgehende bezogen werden muß nach dem sogenannten „Paargesetz“[4] und der engen Beziehung besonders zu V. 934: „Isti duo semper prophetae sunt in ultima fine“, zu dem er in Gegensatz gebracht ist. Denn dort will offenbar der Dichter sagen, daß er die beiden Propheten[5] in allen (semper) kanonischen Schriften gefunden habe. Das Gerippe der ganzen Antichristschilderung hat nämlich die Apokalypse des Johannes abgegeben. Die von Bousset angegebenen besonderen Kennzeichen der Apokalypse c. XI gegenüber der von ihr abweichenden Tradition finden wir nämlich auch bei Commodian[6]. Dazu kommt noch, daß neben dem Stück V. 810—822, das mit Ausnahme der Deutung auf die Goten, wie oben erwähnt (S. 53f), apokalyptischen Ursprungs ist, noch eine Reihe von anderen Stellen direct der Apokalypse entnommen ist[7]. Mit dieser wesentlich

1) C. A. 936. suggerere = docere; secreta = *ἀπόκρυφα*.

2) Br. Komm. S. 212 A. 2.

3) S. 518. Auf das Vorausgehende beziehen den Vers Zahn (Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben VII, 1886, S. 402 A.) und Heer (Röm. Quartalschr. XIX, 1905, S. 74).

4) Ob damit, wie Brewer Komm. S. 271 meint, wirklich die zwei Antichriste gemeint sind, wage ich nicht zu entscheiden.

5) s. W. Meyer, Anfang u. Ursprung d. lat. u. griech. rhythm. Dichtung S. 304 (Abhdlgn. d. K. bayer. Akad. d. Wissensch. philol.-hist. Kl. XVII 2, 1886, S. 265—450).

6) Es sind nach Bousset, Antichrist S. 318 folgende: a) In der Apok. treten die beiden Propheten vor dem Antichrist auf, in der Trad. nach ihm. b) Die Plage des völligen Regenmangels wird dort durch die beiden Zeugen herbeigeführt, hier von Gott als Strafe für den Abfall zum Antichrist verhängt. c) In der Apok. haben die Zeugen keine Beziehung zum Antichrist, in der Tradition rufen sie zur Empörung gegen ihn auf. d) Die Zeugen stehen nach drei Tagen auf und werden in den Himmel erhoben, in der Tradition fehlt dieser Zug häufig ganz.

7) Dombart notiert: C. A. 834 = Apok. 11, 3. 11; 842f = 11, 6; 859f = 11, 13; 861 = 11, 11; 862 = 11, 8f; 863f = 11, 12; 885 = 11, 11; 905 = 16, 12; 912 = 19, 17f; 921ff = 18, 7ff; 929f = 13, 13f; 931 = 14, 9ff(?); 985f = 19, 20; 992 = 20, 5. Brewer Komm. S. 264f: C. A. 857f = Apok. 11, 7; 863f = 11, 12; 912 = 19, 21; 913ff = 17, 16f; 919 = 18, 9. Ich füge bei:

C. A. 816: „Et Deum caelorum blasphemant a barbaro victi“.

Apok. 16, 9: „*καὶ ἐβλασφήμησαν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ τοῦ ἔχοντος τὴν*

der Apokalypse entstammenden Darstellung vermischt sich dann eine Reihe von Zügen, die den Orac. Sib. oder einer verwandten

---

ἐξουσίαν ἐπὶ τὰς πληγὰς ταύτας". 11: „*καὶ ἐβλασφήμησαν τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ ἐκ τῶν πόνων αὐτῶν*". 21: „*καὶ ἐβλασφήμησαν οἱ ἄνθρωποι τὸν θεὸν ἐκ τῆς πληγῆς τῆς χαλάζης*".

C. A. 831: „Hunc ipse (se)natus invisum esse mirantur".

Apok. 17, 8: „*καὶ θαυμάσονται οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς . . . βλεπόντων τὸ θηρίον ὅτι ἦν καὶ οὐκ ἔστιν καὶ παρέσται*".

Es liegt nahe, statt mit Dombart „ipse (se)natus" zu schreiben: „ipsae nationes".

C. A. 832: „Qui cum apparuerit, quasi Deum esse putabant".

Apok. 13, 4:

„*καὶ προσεκύνησαν τῷ θηρίῳ λέγοντες· τίς ὅμοιος τῷ θηρίῳ*;

C. A. 865: „Territi nec sic sunt . . . ."

Apok. 11, 13: „*καὶ οἱ λοιποὶ ἔμφοβοι ἐγένοντο*"; vorausgeht die Himmelfahrt der Propheten.

C. A. 882: „Quamquam sit martyribus aptum tot funera ferre".

Apok. 13, 10: „*Ὧδέ ἐστιν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων*".

C. A. 883: „Per mare, per terras, per insulas atque latebras".

Apok. 13, 7: „*καὶ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων καὶ νικῆσαι αὐτούς, καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία ἐπὶ πᾶσαν φυλὴν καὶ λαὸν καὶ γλῶσσαν καὶ ἔθνος*". (Nach Victorin [Migne S. L. V 330, B] sind unter den Apok. 7, 14 genannten Inseln die Kirchen zu verstehen).

C. A. 892: „Rex ad oriente(m) . . . . . ."

Apok. 16, 12:

„*ἵνα ἑτοιμασθῇ ἡ ὁδὸς τῶν βασιλέων τῶν ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου*".

Hält man noch V. 837 daneben: „. . . quem expectant ab Oriente", so wird man sich vielleicht doch entscheiden, V. 832 zu lesen: „Rex ab oriente . . ."

C. A. 901: „Interea fremitum dat tuba de caelo repente",
903: „Videtur et tunc
904: Et facula currens, nuntiet ut gentibus ignem.
Siccatur fluvius".

Apok. 8, 10: „*καὶ ὁ τρίτος ἄγγελος ἐσάλπισεν· καὶ ἔπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀστὴρ μέγας καιόμενος ὡς λαμπάς, καὶ ἔπεσεν ἐπὶ τὸ τρίτον τῶν ποταμῶν καὶ ἐπὶ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων*".

C. A. 917: „Novissime nudam adigunt incendio facto".

Apok. 17, 16: „*καὶ τὰ δέκα κέρατα . . . καὶ τὸ θηρίον . . . μισήσουσιν τὴν πόρνην καὶ ἠρημωμένην ποιήσουσιν αὐτὴν καὶ γυμνὴν . . . καὶ αὐτὴν κατακαύσουσιν πυρί*".

C. A. 923 f: „Luget in aeternum, quae se iactabat aeterna,
Cuius et tyranni iam tunc iudicantur a Summo".

Quelle entlehnt sind, so einmal die ursprünglich jüdische Erwartung des einen vor dem Antichrist auftretenden Propheten[1]. Daß Commodian bald einen[2] bald zwei[3] Propheten nennt, zeigt deutlich, daß zwei Formen der Sage ineinander verarbeitet sind, d. h. die Gestalt des einen Propheten in die ursprüngliche Vorlage hineingetragen ist[4]. Der nämlichen Quelle sind auch wesentliche Züge Neros entlehnt[5]. Die Prahlerei Roms[6] in V. 923: „Luget in aeternum, quae se iactabat aeterna", die Brewer auf Hippolyt zurückführen will[7], hat wie auch die Beratung mit dem Senate[8] ihr Vorbild bei der Sibylle. Diese findet

Apok. 18, 7: *ὅσα ἐδόξασεν αὐτὴν καὶ ἐστρηνίασεν, τοσοῦτον δότε αὐτῇ βασανισμὸν καὶ πένθος*". 9: „*καὶ κλαύσουσιν καὶ κόψονται ἐπ' αὐτὴν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς οἱ μετ' αὐτῆς πορνεύσαντες*". 18: „*τίς ὅμοια τῇ πόλει τῇ μεγάλῃ;*"

1) s. Bousset, Antichrist S. 137. Wirklich predigt Elias auch C. A. 839: „Ergo cum Helias in Judaea terra prophetat" in Judaea.

2) C. A. 839 s. Anm. 1.
C. A. 850: „Et dicunt Heliam inimicum esse Romanis".

3) C. A. 853: „Tolle inimicos populi de rebus humanis".
856: „Vehiculo publico rapit ab oriente prophetas".
858f: „Immolat hos primum . . . .
Sub quorum martyrio decima pars conruit urbis".
Ebenso C. A. 861ff.

4) Bousset, Antichrist S. 50.

5) C. A. 830—VIII, 153ff: „*κώμαζ', εἰ βούλει σύ, τὸν ἐν κρυφίαισι λοχείαις*
Ἄσιδος ἐκ γαίης ἐπὶ Τρωικὸν ἅρμ' ἐπιβάντα,
θυμὸν ἔχοντ' αἰθωνος".
C. A. 832—V, 139: „*τῆς μεγάλης Ῥώμης βασιλεὺς μέγας ἰσόθεος φώς*".
C. A. 831—IV, 119f: „*καὶ τότ' ἀπ' Ἰταλίης βασιλεὺς μέγας οἷά τε δράστης*
φεύξετ' ἄφαντος ἄπυστος ὑπὲρ πόρον Εὐφρήταο".
C. A. 869—V, 143: „*φεύξεται ἐκ Βαβυλῶνος ἄναξ φοβερὸς καὶ ἀναιδής*".
IV, 138: „*ἥξει καὶ Ῥώμης ὁ φυγάς . . .*"
C. A. 832—V, 33f: „*ἀλλ' ἔσται καὶ ἄϊστος ὁλοΐϊος· εἶτ' ἀνακάμψει ἰσάζων θεῷ αὐτὸν· ἐλέγξει δὲ οὓ μιν ἔοντα.*

6) Orac. Sib. V, 173: „*ἀλλ' ἔλεγες· μόνη εἰμὶ καὶ οὐδεὶς μ' ἐξαλαπάξει*", Vgl. Apok. 18, 7. 18.

7) Br. Komm. S. 267.

8) Orac. Sib. V, 176f, s. o. S. 56. Daß der Senat in dieser Rolle erscheint, gilt Bousset als Beweis für die Abfassung vor Constantin (Offenbarung Johannis S. 57, 2).

sich übrigens auch bei Victorin [1]. Ebenso werden von der Sibylle die drei Caesares aus V. 871 und 911 erwähnt [2]. Auch die Klage über die „seit langem marternden Tributa“ kann, wenn sie nicht schon aus der Apokalypse stammt, aus dem Orac. Sib. erklärt werden [3]. Die Schlüsse, die Brewer aus V. 890 zog, als führe diese Anklage in die Zeit Diocletians, wenn nicht weit darüber hinaus [4], sind also nicht berechtigt.

Nero muß bei Commodian seine Herrschaft an einen anderen Herrscher abtreten, der aus dem Osten kommt, Nero und die zwei Mitkaiser besiegt und dann in Judäa als Pseudomessias der Juden auftritt. Ebert hat für diesen durchaus apokalyptischen Zug des Dichters — denn ohne Zweifel entsprechen die drei Caesares den schon Instr. I 41, 5f erwähnten und auf Dan. 11, 43 zurückgehenden — das Vorbild in den geschichtlichen Ereignissen der Jahre 235—244 gesucht [5], Ramundo in der Geschichte Diocletians [6]. Mit Recht aber hat Bousset [7] und nach ihm Brewer [8] und D'Alés [9] darauf aufmerksam gemacht, daß es „so verkehrt wie nur möglich wäre, den Commodian an diesem Punkte zeitgeschichtlich deuten zu wollen“ [7]. Zeller allerdings meint: „Die Art, wie nach Commodian Nero zu den beiden Mitregenten kommt, muß durch einen geschichtlichen Vorgang aus der Kaiserzeit erklärt werden“ [10]. Notwendig scheint mir diese Annahme aber nicht, weil der Dichter durch die in Daniel 7, 24 schon bestimmte Sage zu diesem Schritte gezwungen war.

Der zweite Antichrist trägt die Züge des Pseudopropheten der Apokalypse; die Wunder, die er dort zur Verherrlichung des ersten Tieres tut, verrichtet er im Carmen zu seiner eigenen Ehre. Ein Pseudoprophet steht ihm demnach nicht mehr zur Seite. Allerdings wird ein solcher auch noch V. 985: „Et prensus adulter, ipsius et pseudopropheta“ erwähnt; dieser kann aber, wie der Zusammenhang ergibt, nur der zweite Antichrist

---

1) Zu Apok. 17, 6 (Migne S. L. V, S. 341 B), s. o. S. 56. Vgl. Geffcken, Studien z. ält. Nerosage S. 459f.

2) VIII 172: „*τρεῖς Ῥώμῃ Ὕψιστος ἄγοι οἰκτρῇ τότε μοίρῃ.*

3) Vgl. III 350ff; IV 145ff; VIII 69ff; s. o. S. 98f..

4) Zeitalter S. 3f.

5) Abhdlg. S. 410f.

6) XXIV, 382f.

7) Antichrist S. 103.

8) Br. Komm. S. 266f.

9) S. 517.

10) S. 10.

in seiner ursprünglichen Gestalt selber sein[1]. Der V. entstammt, wie auch Instr. II 1, 41: „Ipse cum infando conprehenditur pseudopropheta“ der Apokalypse 19, 20 — an Stelle des ersten bereits getöteten Tieres tritt nur der Teufel selber — und ist Beweis dafür, daß der zweite Antichrist Commodians, wie schon Ebert wollte[2], auf das zweite Tier in der Apokalypse zurückgeht[3]. Bousset hat darauf aufmerksam gemacht, daß schon in der Apokalypse zwei Vorstellungen sich vereinigten: das erste politisch auf Rom-Nero gedeutete Tier, und die rein eschatologische Gestalt des zweiten Tieres, das vom Apokalyptiker, „für den die römische Weltmacht die antichristliche Erscheinung geworden ist, und der in dem wiederkehrenden Nero den Antichrist erwartete“, zum Diener des ersten Tieres erniedrigt worden ist[4]. Bei Commodian hat das zweite Tier seine ursprüngliche Rolle wieder zurückerhalten; auf seinen unpolitischen Charakter weist wohl auch der Umstand, daß er V. 935 das Verderben der gesamten Welt genannt wird. Er ist der Antichrist, von dem auch Paulus II Thess. 2, 7ff[5] sagt, daß er als Pseudo-Messias die Juden zur Ungerechtigkeit verführen wird, wenn „*ὁ κατέχων*“ gefallen ist. Auch Irenäus und sein Schüler Hippolyt sind von dieser Anschauung befangen[6]. Daß von Commodian „unter dem Drucke der öffent-

1) Es war nie von einem Pseudopropheten die Rede; dieser hätte auch in der ganzen Darstellung Commodians keinen Platz, da der zweite Antichrist selbst die Wunder verrichtet. Wäre aber der V. 985 erwähnte Pseudoprophet eine neben dem Antichrist stehende Figur, was geschähe dann mit dem Antichrist selber? Denn mit adulter ist nicht dieser, sondern der Teufel gemeint (vgl. C. A. 179. 206). Die Vermutung Zahns, Zeitschrift f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben VII (1886), S. 403 und Zellers (S. 39), als seien wie bei Hippolyt die zwei Hörner des zweiten Tieres auf den Pseudopropheten gedeutet, wird bei Commodian durch nichts bestätigt.

2) Abhdlg. S. 407.

3) Zahn l. c. S. 408 kann nicht daran glauben.

4) Bousset, Antichrist S. 81. 121.

5) „*... μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται· καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος ... καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ, οὗ ἐστιν ἡ παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους καὶ ἐν πάσῃ ἀπάτῃ ἀδικίας τοῖς ἀπολλυμένοις, ἀνθ' ὧν τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς*“.

6) S. Bousset l. c. S. 16.

lichen Meinung, die in den Christen schlechte Patrioten sah,... zwischen Nero und dem Antichrist unterschieden und diesem die alte Rolle des Judenfeindes zurückgegeben worden sei“ [1], halte ich nicht für wahrscheinlich. Die Charakterisierung Neros in Instr. II 1, 37 als „rex iniquus, qui obtinet“, zeigt, daß Commodian die Überlieferung, wie sie Paulus vorlag, ebenfalls gekannt hat. Daß er auf diese Tradition zurückgriff, mag Veranlassung zur Gestaltung der Antichristschilderung gewesen sein: Der zweite Antichrist ist der eigentliche, der mit dem Untergange des römischen Reiches auftritt und nach Daniel 11, 43 drei Könige besiegen wird. Für das römische Reich, „qui obtinet“, hat Commodian nur die Charakterisierung als wiederkehrender Nero beibehalten. Es ist die speciell der christlichen Tradition angehörige Form der Antichristsage [2]. Bousset nimmt an, daß der Haß gegen das Judentum zu dieser dem Römerreich günstigeren Sagengestalt geführt habe [3]. Das würde auch für das Carmen passen, aus dem an vielen Stellen feuriger Haß gegen die Juden spricht. Jedenfalls entspricht die Teilung der Rolle des Antichrists im Carmen in einen Antichrist der Christen und einen der Juden gegenüber dem einheitlichen Charakter in den Instructionen recht wohl der Vermutung Boussets und der Tendenz des ganzen Werkes, das der Verwerfung der Juden die Berufung der Heiden entgegenstellt und immer wieder auf das feindselige Verhalten jener gegen den Herrn hinweist. Da die Juden aber den wahren Messias verworfen haben, werden sie nach Paulus durch den falschen gezüchtigt.

Die Darstellung Commodians verrät deutlich ihre Entstehung durch Vermischung zweier Sagenstoffe, selbst wenn wir das Selbstzeugnis des Dichters in V. 936 nicht berücksichtigen. Es ist die Paulus vorliegende christliche Tradition, vermischt mit Zügen der Apokalypse, wie sie in der sibyllinischen Literatur lebendig geblieben sind. Die Apokalypse selbst hat oft dem Ausdruck geliehen. Auch bei Hippolyt ist das zweite Tier der Antichrist, das erste Tier das römische Imperium; seine Darstellung ist aber doch, mag sie sich auch formell öfter mit der

1) Geffcken, Studien S. 461. Ihm folgt Zeller S. 38.
2) Bousset, Antichrist S. 120. 3) l. c. S. 123.

Commodians berühren, ganz verschieden von ihr, namentlich soweit das Verhältnis der beiden Antichriste zueinander in Betracht kommt. Daß auch Victorin als Quelle für Commodian trotz verschiedener Ähnlichkeiten nicht in Frage kommen kann, hat Zeller schon ausgesprochen[1]. In ihrer Art ganz selbständig läßt sich die Darstellung Commodians im Carmen mit keiner anderen Schilderung der Zeiten das Antichrists vergleichen. Selbst die Auffassung Martins von Tours, die, von Sulpicius Severus überliefert[2], auf den ersen Blick sich wesentlich mit ihr zu decken scheint, zeigt doch auch nicht geringe Abweichungen. Die Schwierigkeiten, die eine Neugestaltung der Sage Commodian bereiten mußte, und die Widersprüche, die daraus entstanden, sind hier glücklich vermieden, so daß sich dieser Bericht als eine Weiterbildung, nicht als Quelle der Commodianischen Schilderung darstellt.

Nero erscheint hier nur mehr als Vorläufer des Antichrists, während ihm bei Commodian der Charakter als Antichrist noch anhaftet. Das läßt die oben genannte Verarbeitung zweier Anschauungen nur noch unmittelbarer und selbständiger erscheinen. Das Auftreten Neros und die Besiegung der zehn Könige ist bei Martin von Tours Lactanz' Instit. VII, 16 nachgebildet und läuft der Schilderung Commodians gerade entgegen; denn im Carmen ist Nero selbt einer der drei zu tötenden Könige. Der Unterschied zwischen Nero und seinem Nachfolger bei Commodian besteht sodann nicht wie bei Martin von Tours lediglich in der Verschiedenheit des Machtgebietes im Westen und Osten, — das ist nur nebensächlich —, sondern darin, daß Nero den

---

1) S. 37.

2) Dialogus II 14 (Halm 197): „Ceterum cum ab eo de fine saeculi quaereremus, ait nobis, Neronem et Antichristum prius esse venturos: Neronem in occidentali plaga subactis decem regibus imperaturum, persecutionem ab eo eatenus exercendam, ut idola gentium coli cogat. Ab Antichristo vero primum orientis imperium esse capiendum, qui quidem sedem ac caput regni Hierosolymam esset habiturus: ab illo et urbem et templum esse reparandum. Illius eam persecutionem futuram, ut Christum Deum cogat negari, se potius Christum esse confirmans, omnesque secundum legem circumcidi iubeat: ipsum denique Neronem ab Antichristo esse perimendum, atque ita sub illius potestate universum orbem cunctasque gentes esse redigendas, donec Christi adventu impius opprimatur . . ." s. Br. Komm. S. 273.

Christen, der zweite Herrscher aber den Juden als Antichrist gesandt ist. Von einer Verfolgung durch den zweiten Antichrist endlich und dem Gebote der Beschneidung, wie sie Martin von Tours auf Lactanz (VII 17) und Victorin (zu Apok. 13 16 [M. S. L. V 338 C u. D]) zurückgehend erwartet, weiß Commodian nichts zu berichten.

Die Beschreibung des Lactanz in den Institutionen endlich ist, wie Brewer selbst einräumt[1], von der des Commodian so verschieden, daß sie als Vorlage für diese gar nicht in Betracht kommen kann[2]. Was dagegen Lactanz im zweiten Capitel der Schrift „de mortibus persecutorum" von der Ansicht einiger „deliri" zu sagen weiß, verdient im höchsten Grade unsere Beachtung. Es wird da die Meinung verurteilt, daß, wie zwei Propheten, so auch zwei Antichriste am Ende erscheinen, so daß Nero, wie er zuerst die Kirche verfolgt, es auch am Ende tue und der Ankunft des zweiten Antichristes vorangehe[3]. Von dieser Darstellung nimmt Brewer an, daß sie für Commodian als Quelle gedient habe[4]. Um das behaupten zu können, fehlen aber in den „Mortes" zu viele wesentliche Züge der Schilderung im Carmen, wie Zeller dargelegt hat[5]. Am schwersten wiegt,

1) Br. Komm. S. 269.

2) Zeller hat das eingehender begründet S. 37f.

3) De mortibus persecutorum II, 7f (Brandt II C. S. E. L. XXVII S. 175, 5—176, 3):

„Et primus omnium persecutus Dei servos Petrum cruci adfixit, Paulum interfecit. Nec tamen habuit inpune. Respexit enim Deus vexationem populi sui. Deiectus itaque fastigio imperii ac devolutus a summo tyrannus impotens nusquam repente comparuit, ut ne sepulturae quidem locus in terra tam malae bestiae appareret. Unde illum quidam deliri credunt esse translatum ac vivum reservatum, Sibylla dicente ‚matricidam profugum a finibus terrae esse venturum', ut quia primus persecutus est, idem etiam novissimus persequatur et antichristi praecedat adventum, quod nefas est credere, sicut duos prophetas vivos esse translatos in ultima tempora ante imperium Christi sanctum ac sempiternum, cum descendere coeperit, quidam sanctorum pronuntient: eodem modo etiam Neronem venturum putant, ut praecursor diaboli ac praevius sit venientis ad vastationem terrae et humani generis eversionem".

4) l. c. S. 270ff. 5) S. 40.

daß der Verfasser der „Mortes“ selbst eine Quelle für einen Teil der getadelten Anschauungen, die Nerosage, in der Sibylle angibt, daß er über eine ihm bekannt gewordene gleichzeitige (?) Ansicht referiert und sie zu erklären versucht. Deshalb hat Zeller mit Recht betont, daß die Vermutung für die Priorität Commodians spreche[1]; ja die auffällige, zum Teil fast wörtliche Übereinstimmung der Schilderung Commodians mit dem Berichte der Mortes in Punkten, die sich in keiner ähnlichen Beschreibung finden, nötigen, nachdem die selbständige und primäre Entstehung der Schilderung bei Commodian [vgl. o. S. 126 f] klar geworden ist, direct zur Annahme dieses Verhältnisses.

Anhang A.

Commodian und Hippolyt.

Auf die vielfachen Übereinstimmungen Commodians mit Hippolyt, soweit ihre Eschatologie in Frage kommt, hat zuerst Hilgenfeld[2] und nach ihm Bousset[3] hingewiesen, beide in der Überzeugung, daß den Ausführungen jener eine gemeinsame Quelle vorgelegen sei. Brewer dagegen versuchte den Nachweis, „daß Commodian die Schrift Hippolyts selbst vor Augen hatte“[4]. So groß aber auch die Übereinstimmung beider Autoren sein mag, eine gegenseitige Abhängigkeit kann nicht aus dieser Tatsache gefolgert werden, zumal Hippolyt sich einmal selbst auf einen „anderen Propheten“ als Quelle beruft.

Wie aus vorstehenden Ausführungen hervorgeht, finden sich die gleichen Vorstellungen zum Teil in der Sibylle und bei Victorin, wodurch die Annahme einer gemeinsamen Quelle bedeutend unterstützt wird. Hier sollen nur kurz jene „Momente“ geprüft werden, „welche die directe Abhängigkeit des Dichters von dem Werke Hippolyts zeigen“[5] sollen.

a) Daß Rom sich brüstet ewig zu herrschen (C. A. 923), ist wie oben erwähnt (S. 123) schon in den sibyllinischen Orakeln ausgesprochen, V 173 (vgl. Apok. 18, 7).

b) Die Bezeichnung Tyrannus (C. A. 980) für den Antichrist

1) l. c. 2) Zeitschr. f. wiss. Theol. 1872 S. 605.
3) Antichrist S. 51. 4) Br. Komm. S. 267 f. 5) l. c. 267.

(Nero) muß nicht auf Hippolyt c. 15 zurückgehen. Als Tyrannus erscheint er auch bei Irenaeus V 1 und 4[1]. Vgl. auch über Nero Orak. Sib. V 143: „ἄναξ φοβερὸς καὶ ἀναιδής".

c) Instr. II 2, 1 wird Nero als „leo" bezeichnet. Diese Benennung erschließt Hippolyt c. 6 aus den hl. Schriften, ähnlich wie auch Ps.-Ephr. 5:

> „Tunc apparebit ille nequissimus et abominalis draco, ille quem appellavit Moyses in Deuteronomio[2] dicens: Dan[3] catulus leonis accubans . . . (accubat enim ut rapiat et perdat et mactet) . . . catulus leonis vero non sicut leo de tribu Dan sed propter iram rugiens ut devoret[4].)

Der Name „leo" beweist also nichts für die Urheberschaft des Hippolyt.

d) Über die Deutung der Zahl 666 bei Commodian Instr. I 41, 13, Hippolyt c. 50 und Irenaeus V 30, 3 s. o. S. 120 Anm. 2

e) C. A. 907 werden die Perser, Meder, Chaldäer und Babylonier als der Gefolgschaft des zweiten Antichrists angehörig genannt. Br. glaubt, daß diese Angabe sich unmittelbar aus Hippolyt c. 24 ergebe, wo die Perser, Meder und Babylonier als die Völkerschaften angeführt werden, welche in der Gewalt des Antichrists sind. Offenkundig liegt aber bei beiden Autoren eine verschiedene Überlieferung vor; denn Hippolyt begründet die Dreizahl genau aus Daniel 7, 5, während Commodian vier Völker nennt, offenbar in Anlehnung an Apok. 9, 13. 15 (vgl. 16, 12), wo die vier am Euphrat gebundenen Engel, d. i. vier gewaltige Kriegsheere gelöst werden. Eine ähnliche Überlieferung liegt auch vor Orac. Sib. VIII 319ff[5].

„ἐπιδείξει
320 τέσσαρα τοῖς ἰδίοις ἴχνη πηχθέντα μέλεσσιν
322 τόσσαι γὰρ κόσμου βασιλήιδες ἐκτελέσουσιν
πρᾶξιν τὴν ἀθέμιστον ἐπίψογον εἰς τύπον ἡμῶν."

Daß ferner Commodian als erstes Ziel dieser Völker Sidon

1) (Stieren 784): „quoniam ipse se tyrannico more conabitur ostendere Deum". (786): „Deinde et tempus tyrannidis eius significat, in quo tempore fugabuntur sancti".

2) 33, 22. Vgl. auch Jerem. 8, 16.

3) Aus dem Stamme Dan erwartete man den Antichrist, s. Bousset, Antichrist S. 112f.

4) Bousset l. c. S. 87.

5) Vgl. auch VIII 6ff.

und Tyrus nennt (C. A. 897), das zu erklären ist Hippolyt c. 52 keineswegs unentbehrlich, da sich dieser Umstand zur Genüge aus den häufigen im Alten Testamente gegen die beiden Städte gerichteten Weissagungen erklären läßt[1]. — Auf das Verhältnis zwischen Commodian und Ps.-Hippolyt, einer „compilation byzantine du neuvième siècle tout au plus“[2], braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden.

Anhang B.

Der Name Cyrus.

Victorin von Pettau[3] und Lactanz[4] wissen beide von einer Namensänderung des Antichristes bzw. Neros zu berichten. Auch Commodian scheint Nero mit dem Namen Cyrus belegen zu wollen (C. A. 823: „Exurgit interea sub ipso tempore Cyrus“). Aubé glaubt die Wahl des Namens Cyrus veranlaßt dadurch, daß nach dem Tode des Decius die Christen wieder frei aufatmen konnten[5]. Diese allegorische Deutung des Namens kann aber nicht in Betracht kommen, da ja der Sieg Neros über die Goten für die Christen nicht die Errettung aus dem Heidentum, sondern erst recht den Beginn der Greuel bedeutet. Ebert verweist zur Erklärung auf Orac. Sib. V 101, wo Nero als „ὃς *Περσῶν λάχεν*“ bezeichnet wird[6], Zahn nimmt ebenfalls in Beziehung auf das neuentstandene für Rom gefährliche Sassanidenreich die aus den sibyllinischen Büchern stammende Vorstellung des aus Persien kommenden Nero zu Hilfe[7]. Die beiden letzten Begründungen könnten aber höchstens ausreichen, um Nero als Perser (de Persida homo C. A. 932 vom zweiten Antichrist gesagt) zu bezeichnen, nicht aber als Cyrus. Brewer endlich meint in Anlehnung an eine Bemerkung Victorins, zur Wahl des Namens habe wohl der in Jesaias 44, 28 und 45, 1 ausgesprochene Gedanke Anlaß gegeben, daß Cyrus als Gesalbter

1) Vgl. Vgl. Jerem. 32, 8. 34, 2. Joel 3, 4. Zach. 9, 2.
2) D'Alés S. 517. Bardenhewer Patrologie[3] S. 193.
3) Apok. 13, 16 (Migne S. L. V 338 C. 339 A).
4) Instit. VII 16, 4.
5) Aubé, L'église et l'état S. 525. 6) Abhdlg. S. 406.
7) Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben VII (1886) S. 401.

des Herrn den Tempel wieder aufbauen und ein Gottesreich gegen die Heiden aufrichten werde[1]. Der Name sei daher für den Pseudo-Messias hier geeignet und habe auch wohl in der Tradition eine Rolle gespielt, wie „aus der auch in der christlichen Überlieferung so häufig wiederkehrenden Anschauung hervorgehe, daß der Antichrist Jerusalem und den Tempel wiederherstellen werde". Diese Gründe könnten vielleicht überzeugen, wenn Nero wirklich der Pseudo-Messias, d. h. der Antichrist der Juden wäre. Diese Stelle hat er aber an seinen Nachfolger abtreten müssen[2], er selbst ist der Antichrist der Christen[3], er wird auch nicht wie bei Victorin[4] das Volk zur Beschneidung, sondern zum Götzendienst auffordern[5]. In V. 836: „Quem et Judaei simul tunc cum Romanis adorant" wird zwar gesagt, daß auch die Juden ihn anbeten werden, aber gleich im nächsten Verse erfahren wir, daß sie eigentlich einen anderen „ab oriente" erwarten, doch wohl den V. 892 genannten „rex ab oriente". Auffallenderweise fehlt auch in Instr. I 41, die der Auslegung Victorins noch am nächsten kommt, und in welcher Nero auch Antichrist der Juden ist, jegliche Andeutung des Namens Cyrus wie einer Namensänderung überhaupt.

Mit der Hypothese der Namensänderung ist es überhaupt schwach bestellt. Es fehlt bei Commodian jeder Hinweis darauf, so daß zwischen der bestimmten Angabe in V. 823: „exurgit ... Cyrus" und der in V. 827: „Dicimus hunc autem Neronem esse vetustum" auftretenden Behauptung, es sei Nero, und zwar der geschichtliche, ein klaffender Widerspruch besteht. Daß der Name Cyrus dort, wo er am ehesten noch am Platze wäre, in Instr. I 41, nicht erscheint, ist ebenfalls sehr verdächtig. Der Zwiespalt löst sich aber, wenn man beachtet, daß bei Lactanz[6] der zweite Herrscher aus Syrien kommt und daß auch nach Angabe der Sibylle Nero nach Syrien geflohen ist, wo er sich

1) Br. Komm. S. 274 ff.
2) C. A. 930: „Ad seducendos eos (Iudaeos) quoniam est missus iniquus".
933: „Nobis Nero factus Antichristus, ille Judaeis".
3) C. A. 933: „Nobis Nero factus Antichristus.
4) Apok. c. 13 (Migne S. L. V 338 C. u. D).
5) C. A. 875: „Praecipiunt quoque simulacris tura ponenda".
6) Instit. VII 17, 2,

bis zu seiner Wiederkunft am Ende verborgen hält[1]. Es wird also wohl statt Cyrus — Syrus zu lesen sein. Metrische Schwierigkeiten können gegen Sȳrus (kurze Paenultima!) nicht geltend gemacht werden, da Commodian auch an anderen Stellen selbst im 6. Fuße die Quantität völlig vernachlässigt[2].

5. Der Chiliasmus.

Instr. II 3. De resurrectione prima.

De caelo descendit civitas in anastase prima.
Et quid referamus de fabrica tanta caeleste?
Resurgimus illi, qui fuimus illi devoti,
Et incorrupti erint iam tunc sine morte viventes,
Sed nec dolor ullus nec gemitus erit in illa.
Venturi sunt illi quoque, sub Antechristo qui vincunt
Robusta martyria, et ipsi toto tempore vivunt
Recipiuntque bona, quoniam mala passi fuere,
Et generant ipsi per annos mille nubentes.
Conparantur ibi tota vectigalia terrae,
Terra quia nimium fundit sine fine novata.
Inibi non pluvia, non frigus in aurea castra,
Obsidiae nullae sicut nunc, neque rapinae.
Nec lucernae lumen desiderat civitas illa:
Ex auctore suo lucet, nec nox ibi paret.
Per duodecim milia stadia lata, longa, sic alta;
Radicem in terra, sed caput cum caelo peraequat;
In urbem pro foribus aut sol aut luna lucebit.
Malus in angore saeptus propter iustos alendos.
Ab annis autem mille Deus omnio portat.

Mit der Notiz des Gennadius „de divinis repromissionibus adversus illos agens vili satis et crasso, ut ita dixerim, sensu

---

1) IV 125: „*εἰς Συρίην δ' ἥξει Ῥώμης πρόμος . . .*“
Vgl. XIII 89 f: „*ἔνθ' ὁπόταν δολόμητις ἀνὴρ ἐπὶ κλίνης ἔλθῃ,*
λῃστὴς ἐκ Συρίης προφανείς, Ῥωμαῖος ἄδηλος“.
97 f: „*ἠνίκ' ἂν ἐκ Συρίης φθάμενος περιφυξανασέλγην*
Ῥωμαίους προφυγὼν διὰ (δ') Εὐφρήταο ῥοάων“.

2) Ich führe aus dem Carmen nur an: V. 41 quoque; V. 160. 161 (vgl. Louis Havet, Cours élémentaire de métrique grecque et latine, Paris 1893³, S. 234), 659. 691 aqua; V. 845 aquae; V. 251. 364. 645 patre; V. 376 venit; V. 395 magum; V. 409 butyro: V. 551 die; V. 583 item; V. 883 latebras;

disseruit . . . Tertullianum et Lactantium et Papiam auctores secutus“ wird Commodian nach der Ansicht Harnacks[1] und Brewers[2] als Chiliast bezeichnet. In Betracht kommt für diese Anschauung hauptsächlich Instr. II 3 de resurrectione prima. Abgesehen von den Versen dieser Instruction, die ihren Anschluss an die Apokalypse verraten[3], glaubt Brewer den übrigen Inhalt auf die Institutionen des Lactanz[4], der allein von allen Kirchenschriftstellern in einigen Stücken mit Commodian übereinstimme, zurückführen und dadurch die Nachricht des Gennadius bestätigen zu können[5].

So hält er die Angabe Commodians, daß an der ersten Auferstehung nur die Gerechten teilnehmen[6], für aus Lactanz Instit. VII 20, 5 und 24, 2ff entnommen. Diese Ansicht stammt aber schon aus der Apokalypse[7] und wird auch von Victorin[8] geteilt. Die in V. 9 vorgetragene Meinung, die Gerechten lebten so lange auf Erden, bis sie 1000 Kinder gezeugt hätten, findet sich nicht nur, wie Brewer glaubt, im Henochbuche (10, 17), sie war auch diejenige Cerinths, wie wir von Eusebius[9] erfahren. Der Gedanke von der überschwenglichen Fruchtbarkeit der Erde,

---

V. 1014 latebra. Daß diese Erscheinung auf Inschriften des 3. Jahrh. durchaus keine Seltenheit ist, zeigt Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne III 435f. Vgl. Bücheler, Anthol. lat. II 516, 4: sociam (II. vel III. saec.); 217, 7 latebras (aet. Hadriani); 520, 6 subiit (aet. Gordiani); 556, 4 obii (III. saec.).

1) Chronologie II 440f. 2) Br. Komm. S. 283.

3) V. 1 = Apok. 21, 2; [5 = 21, 4; 14f = 21, 23. 25; 16 = 21, 16; 10 = 21, 24.

4) Instit. VII 24. 5) Br. Komm. S. 285ff.

6) Instr. II 3, 3f. 6f.

7) Apok. 20, 4f: „*καὶ εἶδον θρόνους, καὶ ἐκάθισαν ἐπ' αὐτούς, καὶ κρίμα ἐδόθη αὐτοῖς, καὶ τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ οἵτινες οὐ προσεκύνησαν τὸ θηρίον οὐδὲ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔλαβον τὸ χάραγμα ἐπὶ τὸ μέτωπον καὶ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτῶν· καὶ ἔζησαν καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ χίλια ἔτη. οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν οὐκ ἔζησαν ἄχρι τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη. αὕτη ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη.*

8) Theol. Lit. Bl. 1895, 196. Vgl. I Thess. 4, 15ff. s. oben S. 12, 3.

9) Eusebius hist. eccl. III 28, 2 (Schwartz 256, 26—258, 5): „*ἀλλὰ καὶ Κήρινθος . . . λέγων μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ καὶ πάλιν ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν. καὶ ἐχθρὸς ὑπάρχων ταῖς γραφαῖς τοῦ θεοῦ, ἀριθμὸν χιλιονταετίας ἐν γάμῳ ἑορτῆς . . . λέγει γίνεσθαι*“.

wie ihn Commodian in V. 11 und Lactanz Instit. VII 24, 7 aussprechen, ist Gemeingut aller Schilderungen des goldenen Zeitalters; er findet sich z. B. auch im Buche Henoch[1], in den Orac. Sib.[2] und öfters, und von Papias berichtet Irenaeus, daß er sich eine hervorragende Fruchtbarkeit der Erde und leibliche Freuden im tausendjährigen Reiche erhoffte[3].

Die in V. 19 enthaltene Aussage endlich „betreffs des Loses der zu Knechtesdiensten während des 1000jährigen Reiches bestimmten Heiden, als ihrer Aufbewahrung zu eben diesem Zweck während des ersten Weltbrandes in Instr. II 2, 16f“[4], scheint mir auf Apok. 2, 26f[5] und die oben genannte Stelle 20, 4f zurückzugehen, so zwar, daß der nämliche Gedanke, nur anders gewendet, ausgesprochen wird. Daß Lactanz sagt (VII 24, 3. Brandt I 659, 3): „hi praeerunt viventibus tamquam iudices“ scheint mir wegen der Berührung mit „*καὶ κρίμα ἐδόθη αὐτοῖς*“ diesen Schluß zu bestätigen. Der Gedanke selbst findet sich aber keineswegs nur bei Commodian und Lactanz, auch Irenaeus bezieht in dem nämlichen Capitel, in dem er die Ansicht des Papias über die überschwengliche Fruchtbarkeit der Erde im Reiche Christi berichtet, die Weissagung Jakobs an seinen Sohn Isaak (Gen. 27, 28f), daß die Völker ihm dienen sollten, auf das

1) Henoch 10, 19 (Flemming-Radermacher S. 34, 2ff).

2) Orac. Sib. III 744ff:

„γῆ γὰρ παγγενέτειρα βροτοῖς δώσει τὸν ἄριστον
καρπὸν ἀπειρέσιον σίτου οἴνου καὶ ἐλαίου
[αὐτὰρ ἀπ᾽ οὐρανόθεν μέλιτος γλυκεροῦ ποτὸν ἡδύ
δένδρεά τ᾽ ἀκροδρύων καρπὸν καὶ πίονα μῆλα
καὶ βόας ἐκ τ᾽ οἴων ἄρνας αἰγῶν τε χιμάρους·]
πηγάς τε ῥήξει γλυκερὰς λευκοῖο γάλακτος·
πλήρεις δ᾽ αὖτε πόλεις ἀγαθῶν καὶ πίονες ἀγροί
ἔσσοντ᾽ . . .“

II 319ff: *„γαῖα δ᾽ ἴση πάντων οὐ τείχεσιν οὐ περιφραγμοῖς*
διαμεριζομένη καρποὺς τότε πλείονας οἴσει
αὐτομάτη, κοινοί τε βίοι καὶ πλοῦτος ἄμοιρος“.

3) Iren. V 33, 3 (Stieren 809): „quando et creatura renovata et liberata multitudinem fructicabit universae escae, ex rore caeli et ex fertilitate terrae . . . .“

4) Br. Komm. S. 287.

5) *„καὶ ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου δώσω αὐτῷ ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν, καὶ ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ“.*

Reich Gottes, da sie in der Zeitlichkeit nicht in Erfüllung gegangen sei[1]. Die gleiche Anschauung wie bei Commodian begegnet uns außerdem noch bei Victorin[2].

Als Quelle der chiliastischen Schilderung der Instr. II 3 können nach den obigen Darlegungen wohl nicht mehr die Institutionen des Lactanz bezeichnet werden. Die Anschauungen Commodians, die sich vielfach mit denen des Lactanz und Victorin decken, verweisen vielmehr den Dichter spätestens in die Zeit, der jene angehören. Er wird demnach in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts gelebt haben. Wenngleich der Glaube an das 1000jährige Reich bis in das 5. Jahrhundert lebendig war, so war er es doch nicht in der Form wie bei Commodian. Gerade die von Brewer angeführte Stelle Augustins[3], in welcher dieser bekennt, einstmals selbst chiliastischen Anschauungen gehuldigt zu haben, zeigt, wie wenig, abgesehen vielleicht von einigen Schwärmern, jener Glaube in das 5. Jahrhundert paßte; denn Augustinus verwirft an jener Stelle sogar den Glauben an ein mit nur geistigen Freuden ausgestattetes Reich Christi. In der Form, wie sie Commodian bietet, waren chiliastische Anschauungen im 5. Jahrhundert gar nicht mehr möglich. Commodians Ausführungen richten sich gegen die Heiden, die in den späteren chiliastischen Schilderungen keine Rolle mehr spielen und durch die Gottlosen = Bösen ersetzt werden. Die Christen des 5. Jahrhunderts, nicht mehr wie die von einst ringsum vom Heidentume bedrängt, hatten keine Ur-

---

1) Iren. V 33, 3 (808): „Et serviant tibi gentes (Gen. 27, 28) . . . . . (809) Haec ergo si non quis accipiat ad praefinita regni, in grandem contradictionem et contrarietatem incidet, quemadmodum Iudaei incidentes in omni aporia constituuntur. Non solum enim in hac vita huic Iacob non servierunt gentes; sed et post benedictionem ipse profectus, servivit avunculo suo Laban Syro annos viginti".

2) Theol. Lit. Bl. 1895, 195: „Equus autem albus et sedens super eum dominum nostrum cum exercitu caelesti advenientem ad regnandum ostendit, cuius in adventu omnes colligentur gentes et gladio cadent. Ceterae autem quae fuerint nobiliores servabuntur in servitutem sanctorum, quas et ipsas oportet in novissimo tempore consummato regno sanctorum ante iudicium rursus dimmisso diabolo interfici".

3) Civ. Dei XX 7, 1: „Quae opinio esset utcumque tolerabilis, si aliquae deliciae spirituales in illo, sabbato adfuturae sanctis per Domini praesentiam crederentur. Nam etiam nos hoc opinati fuimus aliquando".

sache mehr, für die Heiden ein solches Gericht und für sich eine Belohnung mit irdischen Freuden im 1000jährigen Reiche zu erwarten. Die Erwartung besonders, daß nur die Christen und ganz besonders die Märtyrer aus der Herrschaft des Antichristes an der ersten Auferstehung teilhaben, setzt, da sie eine Ermutigung zum Martyrium enthält, die Verfolgungszeit voraus und ist im 5. Jahrhundert undenkbar. Besonders die zuletzt erwähnte Ansicht Commodians, die in einem gewissen Vorgefühle befriedigter Rache eine die Heiden zu Dienern der Seligen erniedrigende Knechtschaft erwartet, ist nach dem Jahre 312, als die Kirche den Frieden und eine ganz andere politische Stellung erhalten hatte, schlechterdings unmöglich. Deshalb mag sie dem Gennadius ungewohnt genug vorgekommen sein und ihn zu dem Tadel veranlaßt haben: „de divis repromissionibus ... vili satis et crasso ... sensu disseruit".

Quelle für Commodian mag wohl Papias gewesen sein, wie Gennadius andeutet; wenigstens scheinen zwei Bemerkungen des Hieronymus, zusammengehalten mit dem Urteile des Gennadius „Tertullianum et Lactantium et Papiam secutus", dieser Annahme sehr günstig. Im 18. Kapitel seines Katalogs de viris ill. nämlich stellt dieser die Übereinstimmung des Tertullian, Victorin und Lactanz fest[1] und in dem Briefe an Anatolius, den er dem Apokalypse-Commentar des Victorin vorausschickt, bringt er Victorin noch einmal mit Papias in Verbindung: „Nam et anterior Papias Jerapolites episcopus et Nepos ... de mille annorum regno ita ut Victorinus senserunt[2]". Die Übereinstimmung Commodians mit Victorin und Lactanz in so bedeutenden und singulären Punkten mag also wohl den Schluß rechtfertigen, daß auch Commodian den Papias, der jenen beiden Autoren als Quelle diente, gekannt und benützt hat[3].

---

1) Richardson 19, 21f: „Tertullianus quoque in libro de Spe fidelium et Victorinus Petavionensis et Lactantius hac opinione ducuntur".

2) s. Haußleiter, Die Kommentare des Victorinus, Tichonius u. Hieronymus zur Apokalypse. S. 243, 1 (Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben VII, 1886, S. 239—257).

3) Harnack (Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1895, S. 548) vermutet, daß Commodian Tertullians verloren gegangenes Buch „de Spe fidelium" als Vorlage gedient habe. Nach Hieronymus de viris inlustr. XVIII (Rich. 19, 19ff) gehen auf Papias alle Chiliasten zurück. „Quem

E. Schluß: Die Heimat Commodians.

Wenngleich ich glaube, im Vorausgehenden nicht nur gezeigt zu haben, wie wenig Beweiskraft den Hypothesen Brewers zukommt, sondern auch Gründe dafür beigetragen zu haben, daß Commodian dem dritten Jahrhundert angehöre, so bleibt den Commodianforschern doch noch ein schönes Stück Arbeit zu tun übrig, deren sich tüchtigere und bessere Kenner jener Zeit annehmen mögen. Wenn sich dann die Dichtungen Commodians dem vollen Verständnis erschlossen haben, wird es auch möglich sein, über die Persönlichkeit des Dichters selbst sich ein Urteil zu bilden. Schon aus diesem Grunde kann hier nicht auf die Fragen nach den Lebensverhältnissen des Dichters eingegangen werden; nur ein Punkt soll hier noch kurz gestreift werden, die Frage nach der nationalen Zugehörigkeit des Mannes.

Während man hauptsächlich wegen der engen Anlehnung an Cyprian bisher ziemlich allgemein der Meinung war, den Dichter nach Africa verweisen zu dürfen, hat Brewer wieder auf die alte Ansicht Eberts zurückgegriffen und Syrien als Heimatland für ihn in Anspruch genommen und damit meines Erachtens das Richtige getroffen. Reicht nun allerdings, wie Zeller gezeigt hat[1], „nomen Gasei" (Instr. II 39 inscr.) zur Begründung nicht aus, so läge doch, wenn man der ansprechenden Vermutung M. Ch. Sigwalts folgen darf, der „Gaseus" für ein semitisches Lehnwort = Dichter hält, gerade darin wiederum ein Hinweis auf die orientalische Heimat Commodians. Für Syrien spricht dann noch die Benützung der nach Funk, soweit wir es bis jetzt beurteilen können, nur von Syrern benützten Didaskalie.

Die Vermutung Brewers, der Dichter habe in Südgallien gelebt, fällt mit seiner Hypothese über die Lebenszeit Commodians; daß sein Aufenthaltsort aber Africa gewesen sein soll, wie zuletzt noch Zeller und Weyman annehmen, beweist die Ausbeutung Cyprians keineswegs, zumal sich Anspielungen

(Papiam) secuti sunt ... et ceteri qui post resurrectionem aiunt in carne cum sanctis Dominum regnaturum".

1) S. 95. 102. 2) Bibl. Zeitschr. IX (1911) 243.

auf die innerkirchlichen Vorgänge der karthagischen Kirche jener Zeit nicht nachweisen lassen, vielmehr gestattet die Erwähnung des in unmittelbarer Nähe des Dichters sich abspielenden Cultus der Dea Syra wie auch das Schweigen über die in Syrien niemals heimisch gewordenen Mysterien des Mithra den Schluß, daß er sein Leben auch in seiner Heimat Syrien verbracht hat.

Nachtrag.

Als das Manuscript bereits an den Verlag abgegangen war, wurde ich von Herrn Prof. Weyman auf einen dieses Mal in deutscher Sprache erschienenen Aufsatz von Révay „Über das Zeitalter Kommodians", Didascaleion, Torino 1912, S. 455—480, aufmerksam gemacht. Ich freue mich, hier meine Ansicht über die Benützung der Didaskalie bei Commodian wie über die Zusammengehörigkeit der Instructionen 1 9—13 ebenfalls ausgesprochen zu finden. Gegenüber den Anschauungen des Budapester Gelehrten über Ammudates-Mithra, die er auch hier vorträgt, wie über den Monarchianismus und Doketismus Commodians glaube ich mich mit einem Hinweis auf die entsprechenden Ausführungen in meiner vorliegenden Schrift begnügen zu dürfen.

Register.

Freiwilliger Abfall zum Heidentum 60 f.
adulti 68.
ἅγιος = martyr 63.
Alarich in Rom 53 f.
Almosenverteilung durch den Diakon 45.
Altar = Witwe 46.
Altercatio Judaei et Theophili Christiani 4. 106.
Ammudates 82 ff; sein Cult z. Z. Commodians noch nicht erloschen 95.
Antichrist 118 ff; Unterscheidung zweier A. 9. 120; christl. Tradition 125 f, bei Martin v. Tours 127, bei Lactanz Institutionen 127, de mortibus persec. 128; Namensänderung 131 f.
antijüdische Polemik 3.
Apokalypse des Johannes 54. 121 ff.
Apokryphe u. Geheimschriften 52. 105. 120 f.
Apollo von Hierapolis 87.
Apollyon unterbricht eine Christenverfolgung 52.
apostol. Didascalie 35 ff. 42 f. 64 f. 76 f. 81. 139; ihre Abfassungszeit 43.
apostol. Konstitutionen 2 f; ihre Kenntnis im Abendlande 36. 50.
Arvandus 99.
Auferstehung d. Gerechten 134.
Augustins Gnadenlehre 110; Chiliasmus 136.
Barnabasbrief 78.
Bellona 91 f.
Beschneidung vom Antichrist geboten 128. 132.
Bettelhaftigkeit d. Götzenpriester 91.
Bibelübersetzung, alte lat. 4. 30.
Bischof und seine Tugenden 38; Stellung in d. Gemeinde 39.
Bostra, Synode 114.
Bucheinteilung d. Instructionen 13 ff.
Bußdisciplin 69 f. 74.

Caelestis 88.
Caesares, drei gegen d. Antichrist 124.
Callist, Eintrachtsformel 117 f.
Carmen apologeticum: Einheit 7 ff kein katechet. Gedicht 1 f; gegen die Juden gerichtet 3 f; Titel 6; von Gennadius nicht gekannt 20.
Catonis disticha 104.
Cerinths Chiliasmus 134.
Chanaans verfluchte Rasse 60 f.
Chiliasmus 133 ff. 136; nicht im Carmen 12 f. 23. 25.
Christenverfolgung, blutige im Carmen 52 f; Zählung 51.
Clemensbrief 80 f.
collegium d. Nemesiaci 92.
Commodian syr. Herkunft 63. 138; Pönitent (?) 24; Priscillianist (?) 113.
Constantin gegen d. Proselytensucht d. Juden 57 f.

Crassus plündert den Tempel der Dea Syra 96.
cruci dare 54.
Cyprian 3. 5 f. 9. 19. 26. 28 f. 30 f. 31 f. 42. 58 f. 61. 64. 68 ff. 76; Ps. Cyprian. Schriften 13. 74. 102 f. 109. 111 f.
Cyrus, Name des Antichrists 131.

Dämonenglaube 106 ff.
Dea Syra 88. 90.
Deciansche Verfolgung 51. 59. 71.
decreto dei 54.
Diakonen 44 ff; Gebot d. Keuschheit 45; Almosenverteilung 45 f; nur dem Bischof untergeordnet 48; Lesung durch den Diakon 48 f; Ruf des Diakons vor der 1. Lesung 49.
Diana Nemesis 86. 88.
dicere = Recht sprechen 38. 77.
Didache 63.
disticha Catonis 104.
Duellonarii 92. 97.
duellum = Kriegsheer 67.

Elagabal 83. 93.
Elias 119.
Ps. Ephrem 130.
Erwartung des Endes z. Z. Cyprians 59.
fünf eschatolog. Gedichte zum 1. Instructionenbuch gehörig 15 f.
Eusebius 134.

Galli, Nemesiaci = Priester der Dea Syra 91 f; ihr Treiben z. Z. Commodians 97.
Gaseus = Dichter 138.
gallican. Liturgie 49.
Gennadius kennt nur das 1. Buch Instructionen 19 f.
Gog u. Magog 55.
Goten, christenfreundlich in Rom 53; = Hunnen, Skythen 54.
Götzenpriester z. Z. Commodians bettelhaft 91.
gratia = hl. Schrift 110.

Hauptsenken als Adorationsritus 90.
Heiden u. Christen im Senat 56 f.
Henoch 33. 107. 108. 134 f.
Hermae pastor 38. 42 f. 45. 61 f. 74. 76. 108.
Hilarius Papst 38.
Hippolyt *φιλοσοφούμενον* 57. 115. 116. 117; *περὶ Χριστοῦ κ. π. τ. ἀντιχρίστου* 120. 125. 129. 130.

Instructionen, Bucheinteilung 13 ff.
intercedere u. intercessio 73 f. 77.
Irenaeus 57. 120. 130. 135. 136.
Judasbrief 78. 80.
Juden als Ursache der Verfolgung 57; Einfluß auf den Senat 58; jüd. Proselyten als Adressaten des Carmens 6 f; Gesetze gegen das feindselige Verhalten der Juden 57.
iudex = Statthalter 99 f.
Justin 31. 108.

Auslieferung der Kinder an die Heiden 67 f.
Knechtesdienst der Heiden im 1000-jähr. Reich 135.
Kombabos 92.

Lactanz **25 ff.** 78. 81. 107. 127 f. 134.
Latinus, Name des Antichrists 119 f. 130.
Lectores den Presbytern untergeordnet 75; in geringer Anzahl vorhanden 76.
leo als Bezeichnung des Antichrists 130.
libellus = Gedicht 14.
Liber genealogus anni 427: 51.
lignum = Astarte (?) 97.
Logosbegriff im Carmen 114.
Lukian 20 f. 87 ff.

Macrobius 94.
maiores natu = Presbyter 73. 76.
Carmen adv. Marcionem 35.
Martyrium = christl. Tugendstreben 63 f; Gräber der Märtyrer 63; Ermutigung zum Martyrium 137.
Maximinus Thrax 83. 97.
mendicus Christi 23 f.
ministerium = Almosenspende 45.
Minucius Felix 33. 108. 110.
Mithras 93. 139.
Monarchianismus Commodians 113 ff; im 5. Jahrh. 114; Monarchianer in der kirchl. Gemeinschaft 115.

Namensänderung des Antichrists 132.
Nemesis-Diana 86. 88.
Nemesiaci 91 f. 97.
Nero als Antichrist 119 f.
Neusabellianismus 115.
Lehre des Noet 115 f.
Novatians Schisma 74.
numen = Götterbild 95.

Orakel des Apollo v. Hierapolis 86 f.; tätig z. Z. Commodians 95 f.

Papias 108. 135. 137.
pastor = Priester 46.
persecutio = blutige Verfolgung 52.
2. Petrusbrief 78 ff.
Praefatio (I 1) bezieht sich nur auf das 1. Instructionenbuch 16.
Prahlerei Roms 123. 129.
Presbyter in der Didascalie 75; als Richter 81; presbyteri doctores 76.
Commodian Priscillianist? 113.
Psalm 96, 1 (C. A. 295) 4.

refugae = freiwillige Apostaten 60 f.
ungeklärte religiöse Einsicht Commodians 105.
rituelle Unzucht 97.

Schisma des Felicissimus u. Novatian 72 ff. Spaltung in der Gemeinde 74 f. 80.
Senat christenfeindlich 55 f. 123 f.
Sibylle 27. 34. 56. 98 f. 108. 122 ff. 124. 130. 131. 133. 135.
Sidonius Apollinaris 101.
sigillum = Götterbild 88 f. 96.
Speisegebot, allegorische Auslegung 78.
Steinidol des Ammudates 84.
subvertere = zerstören 109.
Sulpicius Severus 127.
Syrien, Heimat Commodians 63. 138; des Antichrists 132 f.

Tatian 21.
Tempelraub 96 f.
Tempelschatz des Ammudates 89 f.
Tertullian 3 f. 29. 31. 33 f. 106. 108. 111 f 116 f.
Textgestaltung 54. 61. 67 f. 77. 79 f. 85. 89. 91. 104. 133.
Titel des Carmen 6.
Druck der tributa 124.
tyrannus als Bezeichnung des Antichrists 129 f.
Tyrus u. Sidon in der Gewalt des Antichrists 130 f.

Unctus 32.

Vandalen 66.
blutige Verfolgung 52 f. 137. Zählung der Christenverfolgungen 51 f.
Victorin 12. 53. 56. 118. 122. 124. 128. 131 f. 136.
Virius Lupus 93.
vier Völker in der Gewalt des Antichrists 130.

Weltbrand 115; 1. u. 2. verwechselt 10.
Widerspruch gegen den Bischof gestattet 39.
Witwen 41 f.

Lebenslauf.

Ich, Josef Martin, bin geboren am 13. Januar 1884 zu St. Ingbert, B. A. gl. N. (Rheinpfalz) als Sohn des Bildhauers Josef Martin und seiner Ehefrau Margarete geborene Gries †. Nach Besuch der Volksschule und des Progymnasiums in meiner Vaterstadt absolvierte ich im Jahre 1902 das humanistische Gymnasium zu Speyer. Die ersten 6 Semester verbrachte ich an der Ludwig-Maximilians-Universität zu München mit dem Studium der katholischen Theologie, hörte aber auch damals schon philologische Vorlesungen bei den Herren Prof. Vollmer und Weyman. Im W. S. 1905/06 bezog ich die Universität Würzburg um mich endgültig dem Studium der klassischen Philologie zu widmen. Hier besuchte ich die Vorlesungen und Seminarien von Boll, Brenner, Henner, Kaerst, M. v. Schanz und Stangl. Nachdem ich dann 1907 den 1. Abschnitt der Prüfung für den Unterricht in den philol.-hist. Fächern bestanden hatte, vollendete ich mein Studium in München, wo ich noch Vorlesungen von Herrn Prof. Rehm und Wolters hörte, und unterzog mich dann 1908 mit Erfolg dem 2. Abschnitte der genannten Prüfung. Nach Absolvierung meines praktischen Jahres am humanistischen Gymnasium zu Speyer bin ich abgesehen von einer vorübergehenden Verwendung als Aushilfsassistent am Neuen Gymnasium zu Bamberg im Sommer 1910 als Lehrer an Privatanstalten tätig, z. Z. an dem staatlich genehmigten Lehr- und Erziehungsinstitut G. A. Stoll in München.